قسمت ایرانشناسی
انستیتو ایران و فرانسه

انستیتو ایرانشناسی
دانشگاه پاریس

گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی

۸

کتاب عبهر العاشقین

تصنیف

شیخ روزبهان بقلی شیرازی

(۵۲۲ – ۶۰۶ هـ)

بحث در تصوّف بفارسی
بتصحیح ومقدّمه فارسی وفرانسوی
وترجمهٔ فصل اوّل بزبان فرانسوی

هنری کُربین
پروفسور در سُربُن

و

محمّد معین
استاد دانشگاه تهران

تهران
قسمت ایرانشناسی
انستیتو ایران وفرانسه
۱۷۸ خیابان اردیبهشت

۱۹۵۸ – ۱۳۳۷

قسمت ایرانشناسی
انستیتو ایران و فرانسه

انستیتو ایرانشناسی
دانشگاه پاریس

گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی

۸

کتاب عبهر العاشقین

تصنیف

شیخ روزبهان بقلی شیرازی

(۵۲۲ – ۶۰۶ هـ)

بحث در تصوّف بفارسی
بتصحیح ومقدّمه فارسی وفرانسوی
وترجمهٔ فصل اوّل بزبان فرانسوی

هنری کُربین
پروفسور در سُربُن

و

محمّد معین
استاد دانشگاه تهران

تهران
قسمت ایرانشناسی
انستیتو ایران وفرانسه
۱۷۸ خیابان اردیبهشت
۱۹۵۸–۱۳۳۷

از همین سلسلهٔ انتشارات قبلاً منتشر شده:

۱ـ کشف المحجوب، رساله در آئین اسماعیلی از قرن چهارم هجری، تصنیف ابو یعقوب سجستانی با مقدّمه بزبان فرانسوی بقلم هنری کُربین. ـ ۱۹۴۹-۱۳۲۷.

۲ـ مجموعهٔ دوّم مصنّفات شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی مشتمل بر: ۱. کتاب حکمة الاشراق (متن عربی). ـ ۲. رسالة فی اعتقاد الحکماء (متن عربی). ـ ۳. قصّة الغربة الغربیّة (متن عربی با ترجمه وشرح فارسی) با تصحیحات ومقدّمهٔ بزبان فرانسوی بقلم هنری کُربین. ـ ۱۹۵۲-۱۳۳۱.

۳ـ کتاب جامع الحکمتین، تصنیف ناصر خسرو قبادیانی مروزی یمگانی، مؤلّف بسال ۴۶۲ هجری قمری، بتصحیح ومقدّمهٔ فارسی وفرانسوی هنری کُربین ومحمّد معین. ـ ۱۹۵۳-۱۳۳۲.

۴ و ۵ ـ نگاه کنید بفهرست فرانسوی.

۶ـ شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابو الهیثم احمد بن حسن جرجانی منسوب به محمّد بن سُرخ نیشابوری (قرن چهارم وپنجم هجری) بتصحیح ومقدّمهٔ فارسی وفرانسوی هنری کُربین ومحمّد معین. ـ ۱۹۵۵-۱۳۳۴.

۷ـ مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی مشتمل بر: ۱. رسالهٔ عبد الرزاق کرمانی. ـ ۲. فصلی از جامع مفیدی. ـ ۳. رسالهٔ عبد العزیز واعظی، بتصحیح ومقدّمهٔ ژان اُوبن. ـ ۱۹۵۶-۱۳۳۵.

Ouvrages antérieurement parus dans la

BIBLIOTHÈQUE IRANIENNE

vol. 1. Abû Ya'qûb Sejestânî. *Kashf al-Mahjûb :* le Dévoilement des choses cachées. Traité ismaélien du IV^me^ siècle de l'hégire ; texte persan publié avec une introduction par H. Corbin. In-8°, 25+115 pages. — 1949.

vol. 2. Henry Corbin. Œuvres philosophiques et mystiques de Shihâbaddîn Yahyà Sohrawardî (Opera metaphysica et mystica II, 1) : 1. La Théosophie de l'Orient des Lumières (arabe). — 2. Le Symbole de Foi des philosophes (arabe). — 3. Le Récit de l'Exil occidental (arabe et persan). Prolégomènes en français et édition critique. In-8°, 104 + 350 pages. — 1952.

vol. 3. Nâsir-e Khosraw. *Kitâb-e Jâmi' al-Hikmatain :* le « Livre réunissant les deux sagesses » ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne. Texte persan édité avec une double étude préliminaire en français et en persan par H. Corbin et M. Mo'in. In-8°, 147+349+20 pages. — 1953.
(Ouvrage honoré du prix Saintour, de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres).

vol. 3a. Henry Corbin. Étude préliminaire pour le « Livre réunissant les deux sagesses » de Nâsir-e Khosraw. In-8°, 147 pages. — 1953.
(Tirage spécial de la partie française de l'ouvrage précédent).

vol. 4 et 5. Henry Corbin. Avicenne et le Récit visionnaire. Tome I : Étude sur le Cycle des Récits avicenniens. In-8°, VI+344 pages. — Tome II : Commentaire en persan du Récit de Hayy ibn Yaqzân, attribué à Jûzjânî ; traduction française, Notes et Gloses. In-8°, 90 + 116 pages. — 1954.

vol. 5a. (Édition ne comprenant que la partie française du vol. 5).

vol. 6. Commentaire de la Qasîda ismaélienne d'Abû'l-Haitham Jorjânî, attribué à Mohammad ibn Sorkh de Nishapour (IV^e^/X^e^-V^e^/XI^e^ siècles). Texte persan édité avec introduction et esquisse comparative en français par H. Corbin et M. Mo'în. In-8°, 116 + 128 + 12 pages. — 1955.

vol. 7. Matériaux pour la biographie de Shâh Ni'matullah Walî Kermânî. Textes persans publiés avec une introduction par Jean Aubin. In-8°, 22 + 346 pages. — 1956.

Voir à la page IV du titre la liste des ouvrages à paraître dans la présente collection.

Département d'Iranologie
de l'Institut franco-iranien

Institut d'études iraniennes
de l'Université de Paris

BIBLIOTHÈQUE IRANIENNE

Dir. : H. Corbin

8

RUZBEHAN BAQLI SHIRAZI

(522/1128 - 606/1209)

LE JASMIN DES FIDÈLES D'AMOUR

(Kitâb-e 'Abhar al-'âshiqîn)

Traité de soufisme en persan
publié avec une double introduction
et la traduction du chapitre premier

par

Henry CORBIN
Directeur d'études
à l'École des Hautes-Études (Sorbonne)

et

Moh. MO'IN
Professeur à la Faculté des Lettres
de l'Université de Téhéran

Six planches hors-texte

TEHERAN
DÉPARTEMENT D'IRANOLOGIE
DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN
178, Avenue Ordibehesht

PARIS
LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN-MAISONNEUVE
11, rue Saint-Sulpice (VIme)

1958

روزبهان بقلی شیرازی

مقدّمه

۱ـ ترجمهٔ احوال ؛ ۲ـ استادان ووابستگان ؛ ۳ـ تصوف ؛
۴ـ آثار روزبهان ؛ ۵ـ عبهر العاشقین ؛ ۶ـ مآخذ.

۱. ترجمهٔ احوال

اسم ؛ تعدد روزبهان ؛ کنیه ؛ پدر ؛ اصل ؛ نسبت ؛ شهرت ؛ مولد ؛ تاریخ تولد ؛ کودکی ؛ جوانی ؛ سفرها ؛ تحصیلات ؛ وعظ وتذکیر ؛ اواخر عمر ؛ صورت شیخ ؛ مرض ؛ وفات ؛ عمر ؛ آرامگاه.

اسم

اسم صاحب ترجمهٔ مورد بحث روزبهان است[۱].

این کلمه مرکب است از دو جزء : روزبه + ان.

«روزبه» مرکب است از یك اسم (روز) ویك صفت «به» بمعنی خوب ونیك، وجمعاً بمعنی نیك روز، خوشبخت[۲] :

«من دگر گفتم ویحك تو دگر گشتی
روزبه بودی، چون روز بتر گشتی»

(منوچهری دامغانی باهتمام دبیر سیاقی. تهران ۱۳۲۶، ص ۱٦۲)

«مردم سفری جهان آزموده وکار دیده وروزبه ودانا بود.»

(امیر کیکاوس بن اسکندر. قابوسنامه باهتمام نفیسی. تهران ص ۱۳)

۱ـ تحفة العرفان ۱۱ الف ؛ شدالازار ۲۴۳ ؛ تاریخ گزیده ۱ : ۷۹۳ ؛ نفحات الانس چاپ لیس ۲۸۸ وچاپ نول کشور ۲۴۰ ؛ ریاض العارفین ۱۲۸ ؛ هزار مزار ۱۱۰ ؛ حبیب السیر چاپ خیام ۲ : ۳۳۰ ؛ کشف الظنون چاپ دوم ۱ : ۱۹٦ وج ۲ : ۱۱۳۱ ؛ مجمع الفصحاء چاپ اول ۱ : ۲۳۵ ؛ آثار العجم ٤٦۱ ؛ طرائق الحقائق ۲ : ۲۸٦ ؛ فارسنامهٔ ناصری ۲ : ۱٤۷ و۱۵۷. ۲ـ قس. نیك روزگار، سال‌به.

«روزی که بر اعدا کنی آهنگ شبیخون
خود روزبه آیی که شه روز بهایی.»

(دیوان خاقانی طبع عبد الرسولی تهران ۱۳۱٦ ص ٤٤٦)

روزبه معادل «بهروز» است که صفت بر موصوف مقدم گردیده، ودر پهلوی وه‌روچ vêh roc آمده است.

«زتو بی روزیم خوانند وگویم مرا آن به که من بهروز اویم.»

(نظامی. خسرو وشیرین چاپ اول وحید ص ۳۷۸)

اسم معنی (حاصل مصدر) ازین دو «روزبهی» و «بهروزی» است.

این دو کلمه در اعلام (اسماء خاص) نیز بکار رفته است.

نام سلمان پارسی‌را «روزبه بن وهامان» نوشته اند[۱]. عبد الله بن المقفع «روزبه» نام داشته است[۲]. ابونواس شاعر معروف از مردی بنام «بهروز بن روزبه» یاد میکند:

حمانی وصل ابناء القسوس نجیب الفرس بهروز المجوسی[۳].

مادران سه موعود زرتشتیان از خاندان وهروچ «بهروز» میباشند[۴].

بهروز یکی از نامهای متداول غلامان در قرن ششم بوده:

«قیصر از روم ونجاشی از حبش بر درش بهروز ولالا دیده ام.»

(دیوان خاقانی طبع عبدالرسولی ص ۲۹۰)

«ـان» در آخر «روزبهان» علامت نسبت است (قس: اردشیر

۱ـ مافروخی محاسن اصفهان. مصحح سید جلال الدین طهرانی ص ۲۳؛ ترجمهٔ محاسن اصفهان از حسین بن محمد بن ابی الرضا آوی ص ٦۹. ۲ـ لغت نامه: ابن المقفع؛ اقبال آشتیانی. ابن المقفع. ۳ـ مینوی. یکی از فارسیات ابونواس. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران ۱: ۳ ص ٦٦. ٤ـ پور داود. یشتها ۲: ۱۰۱، ۳۰۰-۳۰۱.

بابکان، خسرو کواتان، دارای دارایان، آذرباد مهرسپندان، عبیدالله زیادان) پس «روزبهان» لغةً بمعنی منسوب به روزبه است، ولی در اعلام دورهٔ اسلامی بنظر میرسد که این نام‌را معادل روزبه ـ وعاری از مفهوم نسبت ـ تلقی کرده باشند.

پیر شیراز، شیخ روزبهان آن بصدق وصفا فرید جهان...
چون بایوان عاشقی بر شد روزبه بود وروزبه تر شد

(فخرالدین عراقی. کلیات باهتمام سعید نفیسی. تهران ۱۳۳۵ ص ۳۱٦)

تعدد روزبهان

کسانی که روزبهان نام داشته اند بسیارند، از آن جمله:
روزبهان، مطران نصیبین در ۷۲۰ م[۱].

روزبهان بن طاهر عمری عدوی، پدر شیخ زین الدین مظفر بن روزبهان[۲] وجدّ شیخ صدرالدین ابوالمعالی مظفر بن محمد بن مظفر بن روزبهان[۳] وگروهی دیگر از دانشمندان[۴].

روزبهان بن محمد خنجی، پدر قاضی زین الدین علی بن روزبهان[۵] وجدّ مجدالدین اسماعیل بن علی خنجی[٦].

روزبهان معروف به فرید[۷] که در شیرازنامه[۸] بعنوان «فرید الدین روزبهان الفسوی» یاد شده، پدر شیخ عزالدین محمد روزبهان[۹] وجدّ

۱ـ یوستی. نام نامهٔ ایرانی ۲٦۷. ۲ـ شدالازار ص ۲۲۷-۲۳۰. ۳ـ ایضاً ص ۱۹۰-۱۹٦. ٤ـ رك. ایضا ص ۱۹٦-۸، ۱۹۸-۲۰۰، ۲۰۱-۲، ۲۰۲-۳، ۲۰۳-٤، ۲۰۵، ۲۰۵-٦، ۲۰٦-۷، ۲۰۸-۹، ۲۰۹، ۲۰۹-۱۰، ۲۱۰، ۲۳۰-۵، ۲۳۵-۸. ۵ـ ایضا ص ۲۱۲-۲۱۳. ٦ـ ایضا ص ۲۱۳-۱۵. ۷ـ ایضا ص ۳۹٤. ۸ـ ص ۱۲۲. ۹ـ شدالازار ص ۳۹٤-۵.

امام الدين داود بن عزّ الدين محمد بن روزبهان[١] وجدّ اعلای شيخ فريد الدين عبدالودود بن داود بن محمد بن روزبهان[٢].

شهاب الدين روزبهان بن شيخ الاسلام قطب الدين ابو محمد عبدالله ابن علی بن حسين مكّی[٣].

شيخ كبير روزبهان مصری كازرونی الاصل[٤].

مخصوصًا اين نام در ميان ديلميان وطبريان متداول بود واز جملهٔ آنان ميتوان از روزبهان بن وندا خورشيد (از بزرگان ديلم بزمان خليفه المكتفی بالله ومعزالدولهٔ ديلمی)[٥] نام برد، وهمچنين نام پدر گورنكيج (از بزرگان طبرستان معاصر حسن بن زيد)[٦] روزبهان است.

روزبهان بقلی نيز ـ چنانكه بيايد ـ از ديلميان بود وخانوادهٔ او اين نام ايرانی ديلمی‌را برای او برگزيدند.

كنيه كنيهٔ صاحب ترجمه ابو محمد است[٧].

پدر نام (يا كنيهٔ) پدر روزبهان، ابو نصر است[٨].

١ـ ايضا ص ٣٥٢-٣. ٢ـ ايضا ص ٣٥٣-٤. ٣ـ ايضا ص ١٢٨. ٤ـ نفحات الانس چاپ ليس ص ٤٨٠، چاپ نول كشور ص ٣٧٤-٥. ٥ـ حمد الله مستوفی. تاريخ گزيده. بسعی واهتمام براون ج ١ ص ٣٤٨؛ خوند مير. حبيب السير چاپ خيام ج ٢ ص ٥٤٤؛ ابن الاثير. كامل، ٨. ٣٦٨؛ ١٣، ٣٨٥. ٦ـ ابن اسفنديار. تاريخ طبرستان ج ١ ص ٢٣٦. ٧ـ شدالازار ص ٢٤٣؛ هزار مزار ص ١١٠؛ نفحات الانس چاپ ليس ص ٢٨٨ وچاپ نول كشور ٢٤٠؛ حبيب السير چاپ خيام ج ٢ ص ٣٣٠؛ كشف الظنون چاپ دوم ج ١ ص ١٩٦ وج ٢ ص ١١٣١؛ رياض العارفين چاپ دوم ص ١٢٨؛ آثار العجم ص ٤٦١؛ طرائق الحقائق ج ٢ ص ٢٨٦؛ فارسنامهٔ ناصری ج ٢ ص ١٤٧ و١٥٧. ـ در مجمع الفصحاء ج ١ ص ٢٣٥ نام صاحب ترجمه وپدر او «محمد بن ابی نصر» آمده؛

٨ـ رك. كليهٔ مآخذی كه در ح ٧ همين صفحه ياد شده.

اصل اصل وی از دیلمیان است. مؤلف تحفة العرفان[۱] گوید[۲]: «(شیخ) از قبیلهٔ دیالمه بوده واین دیالمه قبیله ای معروفست ومشهور است.»[۳] دیالمه از زمان حکومت آل بویه (۳۲۰ـ۴۴۷ هـ.) در جنوب ایران مخصوصاً نواحی فارس مستقر شدند.

نسبت ۱ـ نسبت وی‌را بقلی نوشته اند[۴]. بقلی بفتح باءِ موحده وسکون قاف ودر آخر لام، نسبت است به «بقل»[۵] وفروش آن، وبقول سمعانی گروهی بدین نسبت شهرت دارند از جمله ابو جعفر محمد بن عبدالله بن عبدالواحد وبقولی ابن عبدالکریم بن عبدالمغیث بقلی[۶].

روزبهان نیز در آغاز دکانی داشت که در آن بقول میفروخت[۷].

۲ـ نسبت دیگر اورا «فسوی»[۸] یا «فساوی»[۹] ویا «فسائی»[۱۰] نوشته اند، وآن منسوب است به فسا (از قصبات فارس)[۱۱]، واین نسبت چنانکه بیاید بسبب مولد اوست.

۱ـ شرف الدین ابراهیم بن روزبهان ثانی پسر نوادهٔ روزبهان بقلی، که ذکر او بیاید.
۲ـ ورق ۱۱ الف. ۳ـ رك. ماسینیون. زندگانی وآثار روزبهان بقلی ص ۲۷۶ (ازین پس هرجا «ماسینیون» نویسیم، مراد همین کتاب است. رك. مآخذ در پایان مقدمهٔ حاضر).
۴ـ شدالازار ص ۲۴۳؛ تاریخ گزیده ج ۱ ص ۷۹۳؛ نفحات چاپ لیس ص ۲۸۸ وچاپ نول کشور ص ۲۴۰؛ هزار مزار ص ۱۱۰؛ حبیب السیر ج ۲ ص ۳۳۰؛ کشف الظنون ج ۱ ص ۱۹۶ وج ۲ ص ۱۱۳۱؛ مجمع الفصحاء ج ۱ ص ۲۳۵؛ ریاض العارفین ص ۱۲۸؛ طرائق الحقائق ج ۲ ص ۲۸۶؛ فارسنامهٔ ناصری ج ۲ ص ۱۴۷ و۱۵۷. ۵ـ یعنی هر گیاهی که زمین بدان سبز گردد، تره. ۶ـ انساب سمعانی باهتمام مارگلیوث ۱۹۱۲ م. ورق ۸۷ ب. ۷ـ ماسینیون ص ۲۷۶. ۸ـ شدالازار ص ۲۴۳؛ نفحات الانس چاپ لیس ص ۲۸۸ (اما در نفحات چاپ نول کشور ص ۲۴۰ بغلط: النسوی). ۹ـ مجمع الفصحاء ج ۱ ص ۲۳۵. ۱۰ـ تاریخ گزیده ج ۱ ص ۷۹۳؛ فارسنامهٔ ناصری ج ۲ ص ۱۴۷ و ۱۵۷. ۱۱ـ رك. فارسنامهٔ ابن بلخی چاپ اروپا ص ۱۳۰ (بسا)؛ معجم البلدان یاقوت چاپ مصر ج ۶ ص ۳۷۵؛ جغرافیای سیاسی کیهان ص ۲۳۶، ۲۳۷-۸.

نسبت مذکوررا بعضی بخطا « نسوی» ضبط کرده اند، از جمله در طرائق الحقائق[١] « نسوی » آمده، ومحشی در حاشیه نوشته: « والنسوی منسوب الی نسا. قال فی المراصد بفتح اوله والقصر، اسم بلد بخراسان... » واین اشتباه است.

٣ـ نسبت دیگر صاحب ترجمه « شیرازی » است[٢]. در نسخهٔ ق از مآخذ طبع شدالازار[٣] ونیز در نفحات الانس[٤] نسبت او « الفسوی ثم الشیرازی» آمده ودر کشف الظنون[٥] « البقلی الشیرازی » یاد شده است.

شهرت

١ـ شطّاح ـ روزبهان خود در عبهر العاشقین گوید[٦]: « حق مرا در کنف خود برد وجامهٔ عبودیت از من بر کشید ولباس حریت در من پوشانید وگفت: صرت عاشقًا وامقًا محبًا شائقًا حرًا شطاحًا... » مؤلف تحفة العرفان نویسد[٧]: « اورا شطّاح فارس خوانند.» فسایی در فارسنامهٔ ناصری در موضعی[٨] اورا « مشهور به شیخ شطّاح» یاد کرده ودر موضع دیگر[٩] نوشته: « شیخ شطّاح شیرازی همان روزبهان است که گفته شد.» هدایت در مجمع الفصحاء[١٠] آرد: « اورا شیخ شطّاح گفته اند.» وهم او در ریاض العارفین[١١] نویسد: « ابو محمد نام داشت وپدرش ابی نصر بقلی بوده وخود به شیخ شطّاح معروف گشته.» فرصت هم در آثار العجم[١٢] همین

١ـ ج ٢ ص ٢٨٦؛ وهمچنین نفحات الانس چاپ نول‌کشور ص ٢٤٠ (رك. ج ٨ صفحهٔ قبل). ٢ـ حبیب السیر ج ٢ ص ٣٣٠؛ ریاض العارفین ص ١٢٨؛ طرائق الحقائق ج ٢ ص ٢٨٦؛ فارسنامهٔ ناصری ج ٢ ص ١٤٧. ٣ـ ص ٢٤٣. ٤ـ چاپ لیس ص ٢٨٨ وچاپ نول کشور ص ٢٤٠. ٥ـ چاپ دوم ج ١ ص ١٩٦ و ج ٢ ص ١١٣١. ٦ـ ص ٤. ٧ـ ورق ١٤ ب. ٨ـ ج ٢ ص ١٥٧. ٩ـ ج ٢ ص ١٤٨. ١٠ـ ج ١ ص ٢٣٦. ١١ـ چاپ دوم تهران ص ١٢٨. ١٢ـ ص ٤٦١.

قول‌را آورده است[۱]. معصومعلی شاه در طرائق الحقائق گوید[۲]: «شیخ (روزبهان) بواسطهٔ کثرت وجد وجذبات وشرح شطحیّات به شیخ شطّاح معروف گشته.»

چنانکه بیاید یکی از مؤلّفات روزبهان «شرح شطحیّات» است.

صغیر و کبیر

مؤلف «تحفة العرفان» از روزبهان به «شیخ کبیر» تعبیر آورده[۳] وعلامهٔ مرحوم محمد قزوینی نیز اورا «شیخ روزبهان بقلی کبیر» یاد کرده است[۴]، ولی نا گفته نماند که در عصر بقلی عارفی دیگر بنام «شیخ روزبهان کازرونی مصری» میزیست که اورا نیز بلقب «کبیر» میخواندند[۵]. بقول مؤلف «ریحانة الادب»[۶] «شیخ شطاح‌را روزبهان صغیر میگویند در مقابل روزبهان کبیر که بعنوان شیخ روزبهان مذکور شد[۷].»

مولد

مؤلف تحفة العرفان تصریح میکند[۸]: «مولد مبارک شیخ کبیر روزبهان ـ قدّس الله سرّه ـ در فسا بوده است که قصبه ای از قصبات شیراز است.» واین مطلب‌را نویسندگان ترجمهٔ احوال روزبهان تأیید کرده اند[۹].

تاریخ تولد

بتصریح مؤلف تحفة العرفان[۱۰] «ولادت میمونش در سنهٔ اثنان وعشرین وخمس مائه (۵۲۲) بود.»[۱۱]

۱ـ نیز رک. ریحانة الادب ج ۲ ص ۳۹۸. ۲ـ ج ۲ ص ۲۸۷. ۳ـ ورق ۱۱ الف، ورق ۱۴ ب. ۴ـ شدالازار ص ۲۵۰ ح ۳ و۲۵۱ ح ۳. ۵ـ رک. ص ٤ همین مقدمه. ٦ـ ج ۲ ص ۳۹۹. ۷ـ رک. ریحانة الادب ج ۲ ص ۳۹۸. ۸ـ ورق ۱۱ الف. ۹ـ رک. ریاض العارفین ص ۱۲۸؛ آثار العجم ص ٤٦۱؛ فارسنامهٔ ناصری ج ۲ ص ۱٤۷. ۱۰ـ ورق ۱۱ الف. ۱۱ـ سال ۵۲۲ ﻫ مطابق ۱۱۲۸ م. (ماسینیون ۲۷٦)، ولی طبق کشف الاسرار (۷ الف، ۲۵ الف) وی در ۵۳۰ متولد شده (ماسینیون ۲۷٦).

کودکی

مؤلف تحفة العرفان از بعض مصنفات روزبهان چنین نقل میکند[۱]: « شیخ فرموده: اتفاق ولادت من در میان قومی بود که در غایت ضلالت وجهالت بودند، وشغل ایشان همه تباهی ومناهی بود[۲]، چون بسنّ تمیز رسیدم، داعیهٔ طلب در وجودم پیدا شد، با خود گفتم که « خداوند پروردگار من کجاست؟ » ودران طفلی از کودکان وهم نشینان در مکتب می پرسیدم خداوند خود میشناسید؟ » ایشان میگفتند: « میگویند از جای وجهات منزّه است » ازین سخن مرا وجدی حاصل میشد. »

بقول کشف الاسرار، در سن سه، هفت وپانزده سالگی، سه بار جاذبهٔ الهی در قلبش خطور کرد وسبب شد که او همه چیزرا دوست بدارد وهمه چیز بنظر او بصورت نیکو جلوه کند. وی بشنیدن « ذکر » علاقه داشت[۳].

جوانی

روزبهان دکان (بقلی) داشت، ولی روزی دکان وصندوق‌را رها رها کرد وهمه چیزرا بیرون افکند وجامه های خود بدرید وبصحرا شد، ومدت شش سال ونیم (۵۴۵ـ۵۵۱) در بیابانها گذرانید. سپس آرام گرفت وروی بتصوف آورد واعمال صوفیانرا تعقیب کرد، وحافظ قرآن شد.

مؤلف تحفة العرفان[۴] از یکی از مصنفات روزبهان نقل کند: « چون بسنّ بلوغ رسیدم، حبّ طاعت وخلوت بر من غالب شد. مدتی بدین طریق می گذرانیدم، قرآن یاد گرفتم وبتحصیل علوم مشغول شدم. چون بسنّ

۱ـ ورق ۱۱ الف. ۲ـ روزبهان این مطلب‌را در کشف الاسرارهم آورده (ماسینیون ص ۲۷۶). ۳ـ روزبهان در کشف الاسرار گوید که در پانزده سالگی خضر نبی سبب تنبه من شد (رك. ماسینیون ص ۲۷۶). ۴ـ ورق ۱۱ الف.

بیست (و)پنج سال رسیدم، وحشتی عظیم از خلق مرا ظاهر شد. گاه‌گاهی نسایم قدس بر جانم میوزید. نمی دانستم که چیست...»

روزبهان در رباطی در شیراز اقامت گزید[1]. بقول خود شیخ[2] وی آنگاه که در فسا بود، نخستین مرشد خویش، شیخ جمال الدین بن خلیل فسائی‌را دریافت ودر اولین رباط ـ رباط شیخ ابو محمد الجوزك ـ اقامت گزید. بنا برین وی میبایست در حدود سال ۵۷۰ از شیراز به فسا رفته باشد. در آنجا یکی از زنان وی فوت کرد واو باغی خرید، وکتاب «منطق»[3]را تألیف وبرای جلوس امیر سلغری تکلة بن زنکه (۵۷۱-۵۹۱ هـ) دعا کرده است.

تکله اورا بشیراز باز گردانید، وشیخ در همان شهر بسال ۵۸۵ ترجمهٔ احوال خودرا برشتهٔ تحریر در آورد[4].

چنانکه بیاید، وی در بدایت حال وایام جوانی ریاضت بسیار کشید.

سفرها

مؤلف شدالازار گوید[5] که روزبهان در ابتدای حال به عراق وکرمان وحجاز وشام سفر کرد.

عراق (عرب): بقول ماسینیون این سفر محتمل است وقوع یافته باشد چه وی مرید یکی از زهّاد کُرد بود که «جاگیر» نام داشت واو در قنطرة الرصاص نزدیك سامره میزیست[6].

۱ـ ماسینیون گوید (ص ۲۷٦). تصور میکنم که وی نخست در رباط بنو سالبه وسپس در رباط خویش که در باب العداش بن منصور بنا کرد، اقامت داشت. ۲ـ در کشف الاسرار. ۳ـ ذکر آن بیاید. ٤ـ این ترجمهٔ احوال در کشف الاسرار شیخ آمده است. رك: آثار شیخ (در همین مقدمه) ورك: ماسینیون ص ۲۷٦. ۵ـ ص ۲٤۳. ٦ـ ماسینیون ص ۲۷۸.

سفر شیخ‌را به عراق، شدالازار[۱] وترجمهٔ آن هزار مزار[۲] ونفحات الانس[۳] وطرائق الحقائق[۴] تأیید میکنند.

کرمان: ذکر سفر او به کرمان فقط در شدالازار[۵] وترجمهٔ آن هزار مزار[۶] آمده ومؤیدی ندارد.

حجاز: ابن العربی در فتوحات مکیّه داستانی راجع بعشق روزبهان نقل کند که ما شرح آنرا در عنوان «تصوف» خواهیم آورد.

ماسینیون گوید[۷]: «اگر مراد از روزبهان در داستان مزبور همان روزبهان بقلی باشد، او میبایست بمکّه سفر کرده باشد.» ولی ماسینیون در جای دیگر[۸] روزبهان مذکوررا شیخ روزبهان مصری[۹] پنداشته است[۱۰].

بتصریح مؤلف تحفة العرفان[۱۱] «شیخ دو نوبت بکعبه رفته بود ووقفه یافته بود» ومؤلف فارسنامهٔ ناصری نویسد[۱۲]: «مدتی در مکهٔ معظمه مجاورت نمود، وغالبًا طواف‌را بر بام کعبه می نمود».

شام: مؤلفان شدالازار[۱۳] ونفحات الانس[۱۴] وطرائق الحقائق[۱۵] از سفر او به شام یاد کرده اند. ماسینیون گوید[۱۶]: ما در باب سفر او به سوریه (شام) چیزی نمیدانیم.

اسکندریه: ماسینیون گوید[۱۷]: در باب سفر شیخ همراه ابو النجیب

۱- ص ۲۴۳. ۲- ص ۱۱۰. ۳- چاپ لیس ص ۲۸۸. ٤- ج ۲ ص ۲۸٦.
٥- ص ۲٤۳. ٦- ص ۱۱۰. ۷- ص ۲۷۸. ۸- ص ۲۷۹. ۹- رك. ص ۳ همین مقدمه. ۱۰- ما درین باب بحث خواهیم کرد. ۱۱- ص ٥۳ الف. ۱۲- ج ۲ ص ۱٤۷. ۱۳- ص ۲٤۳، وترجمهٔ آن (هزار مزار) ص ۱۱۰. ۱٤- چاپ لیس ص ۲۸۸. ۱٥- ج ۲ ص ۲۸٦. ۱٦- ص ۲۷۸. ۱۷- ایضا ص ۲۷۸.

سهروردی (متوفی ۵٦۳) به اسکندریه برای قرائت «صحیح» بخاری، جامی اشاره بعبارتی از ابن جنید (شدالازار ۲۴۳ ـ ۲۴۴ هـ.) میکند[1] که مفهوم آن اینست: ابو النجیب سهروردی (۴۹۰ ـ ۵٦۳ هـ)، همراه روزبهان بقلی (۵۳۰ ـ ٦۰٦) وابو عبدالله خبری (= فخر فارسی ۵۲۸ ـ ٦۲۲ هـ.) برای فرا گرفتن حدیث با هم نزد سلفی به اسکندریه رفتند (حدود ۵۵۷ هـ.)[2].

سپس ماسینیون گوید[3]: من تصور میکنم که ابن جنید[4]، روزبهان مورد بحث‌را با روزبهان کازرونی مصری (جامی ترجمهٔ حال اورا در ص ۴۸۰[5] آورده) اشتباه کرده است، واو در عین حال با ابو النجیب وفخر فارسی بسیار رابطه داشته ودر قرافه بقاهره جنب رباطی که در آن فخر فارسی مدفون بود، دفن شد.»

تحصیلات

۱. قرآن ــ شیخ خود گوید: «چون بسن بلوغ رسیدم... قرآن یاد گرفتم.»[7] وبتصریح خود روزبهان در کشف الاسرار وی حافظ قرآن شد[8].

۲. تفسیر ــ روزبهان در تفسیر قرآن دست یافت ودو کتاب در تفسیر تصنیف کرد که ذکر آنها بیاید.

۱ــ مراد این است که جامی بقول شدالازار نظر داشته، والا ذکری از او نمیکند (م.م).
۲ــ عین عبارت جامی در نفحات چاپ لیس ص ۲۸۸ چنین است: «... با شیخ ابو النجیب سهروردی در سماع صحیح بخاری در ثغر اسکندریه شریك بوده است» (م.م) ۳ــ ص ۲۷۸-۹. ۴ــ صحیح (ابو القاسم) جنید (مؤلف شدالازار) است. ۵ــ از نفحات الانس چاپ لیس.
٦ــ ماسینیون مآخذ ذیل‌را یاد میکند: شمس محمد بن الزیات، کواکب سیاره، طبع ا. تیمور، قاهره ۱۳۲۵، ص ۲۲۴ - ۲۲۵؛ رك. ص ۱۰۹ ــ سخاوی، تحفة الاحباب طبع قاهره، ۱۳۵٦ ص ۲۳۹. ۷ــ تحفة العرفان ورق ۱۱ الف. ۸ــ ماسینیون ص ۲۷٦ بنقل از کشف الاسرار.

۳. حدیث ـ بقول مؤلف شدالازار[1] وجامی[2] روزبهان «صحیح بخاری»را نزد حافظ سلفی[3] در ثغر اسکندریه سماع کرد. چنانکه گفتیم ماسینیون درین باب شك دارد[4]، ولی اطلاع وتبحّر او در حدیث محل شك نیست ووی چند کتاب درین فن تألیف کرده که ذکر آنها بیاید.

٤. فقه ـ وی فقه‌را نزد فقیه ارشدالدین نیریزی[5] وجز او قرائت کرد[6]، وکتبی درین فن تصنیف کرد که ذکر آنها نیز بیاید.

٥. عرفان ـ در تصوف وعرفان بگروهی ارادت ورزید وبکمال رسید[7]، وکتبی درین رشته نگاشت که از آنها بحث خواهیم کرد.

نوادهٔ روزبهان در تحفة العرفان گوید[8]:

«(شیخ) در علوم ظاهر بغایت کمال بوده است ومتفنن ومتبحّر وبا غزارت فضل جامع میان علوم وحقایق.»

وعظ وتذکیر روزبهان مدّت پنجاه سال در جامع عتیق شیراز وجزآن برای مردم وعظ کرد[9]. اول بار، که بشیراز در آمد وخواست بمنبر وعظ رود، شنید که زنی دختر خویش‌را نصیحت کند وگوید: «دخترم! حسن خودرا بر کس آشکار مکن که خوار گردد.» شیخ گفت: «ای زن! حسن بتنهایی خرسند نیست وخواهد که عشق قرین وی گردد، چه آنان

۱ـ ص ۲٤۳. ۲ـ نفحات الانس چاپ لیس ص ۲۸۸. ۳ـ ذکر او بیاید.
٤ـ رك. ص ۱۰-۱۱ همین مقدمه. ٥ـ ذکر او بیاید. ٦ـ شدالازار ایضا، نفحات الانس ایضا. ۷ـ در عنوان «پیران ومرشدان» از آنان یاد خواهیم کرد. ۸ـ ورق ۱٤ ب.
۹ـ شدالازار ص ۲٤٥-۲٤٦، هزار مزار ص ۱۱۱، نفحات الانس چاپ لیس ص ۲۸۸، آثار عجم ص ٤٦۲.

در ازل با هم پیمان بستند که از یکدیگر جدا نگردند.» پس اصحاب صیحه زدند ووجد نمودند[1].

مؤلف تحفة العرفان نویسد[2]: «چنین منقولست که روزی در سر روضهٔ قطب الاولیاء شیخ ابو عبدالله خفیف ـ رحمة الله علیه ـ جمعیّتی عظیم از علما ومشایخ شیراز وغیرهم <گرد آمده بودند> از جملهٔ ایشان یکی سرور علماء زمان شمس الدین ترك ـ رحمة الله علیه ـ، ودر آن مجمع استدعائی از شیخ کرد وفرمود که «شیخ افاده‌ای فرماید تا همگنان حظّی یابند.» شیخ روزبهان ـ قدّس الله سرّه ـ در جواب فرمود: «شایستهٔ این اسرار گوشی میطلبم.» امام شمس الدین ترك ـ که از جملهٔ فصحای زمان بود گفت: «شیخ روزبهان! با شیخ ابو عبدالله بگوی!» شیخ بر خاست وطیلسان مبارك بر سر انداخت وروی با خدمت شیخ کرد در سخن آمد. سخن بجایی رسانید که شور از خلق بر آمد، وبیشتر مشایخ که حاضر بودند خرقه‌هارا چاك کردند وهیچکس در آن مجمع بی بهره نماند.»

اواخر عمر از پایان عمر او تاریخهای دقیقی در دست نیست. میدانیم که در ۵۹۱ مرشد او جاگیر کُردی در عراق در گذشت، ودر همان سال جانشین امیر تکله، سعد بن زنگی (۵۹۱ـ ۶۲۳ هـ.) با او بد رفتاری کرد، ولی عاقبت وی‌را مورد احترام قرار داد.

بعد از سنهٔ مذکور، روزبهان ترجمهٔ فارسی «منطق»[3] را بعنوان «شرح الشطحیات» بپایان رسانید[4].

۱ـ و گفته اند گروهی بمردند. شدالازار ایضا، هزار مزار ایضا، نفحات ایضا. ۲ـ ورق ۲۶ الف. ۳ـ ذکر آن بیاید. ۴ـ ماسینیون ۲۷۶-۲۷۷ بنقل از کشف الاسرار.

صورت شیخ مؤلف تحفة العرفان گوید[1]: «از جملهٔ لطفها که حق ـ جل وعلا ـ در شأن شیخ فرموده یکی آن بود که چهره‌ای بغایت خوب داشت، چنانچه هرکه در وی نگرستی رَوحی وراحتی بدلش رسیدی، واثر ولایت در جبین مبینش بدیدی، وآن عکس پرتو اندرون مبارکش بود که ظاهر میشد.»[2]

مرض در اواخر عمر اورا نوعی فالج عارض شد، امّا تغییر حالی در وی نداد، بلکه شوق اورا بکار افزون کرد. یکی از مریدان ـ بی آنکه بوی بگوید ـ بمصر رفت واز خزاین ملوك قدری روغن بلسان خالص برای مداوای شیخ آورد. شیخ گفت: «خدات جزای نیّت‌ترا بدهاد! از در خانقاه بیرون رو. آنجا سگی است گرگین بر پهلو خسپیده، آن روغن‌را بر وی بمال، وبدانکه درد روزبهان بهیچ روغن دنیاوی به نشود، آن بندیست از بندهای عشق (خدای تعالی) بر پای وی نهاده، تا آنگاه که بسعادت دیدار وی برسد.»[3]

وفات شیخ روزبهان در نیمهٔ محرّم سال ٦٠٦[4] در گذشت، وسید قاضی

١ـ ورق ١٣ الف. ٢ـ فخر الدین عراقی در عشاق نامه گوید (کلیات طبع سعید نفیسی ص ٣١٦):

پیر شیراز، شیخ روزبهان آن بصدق وصفا فرید جهان...
سالها با جمال جان افروز روز شب کرده بود وشبها روز.

٣ـ شدالازار ص ٢٤٧، هزار مزار ص ١١٢، نفحات الانس چاپ لیس ص ٢٨٩. ٤ـ تحفة العرفان ورق ١١ الف وورق ١١٧ ب؛ شدالازار ص ٢٤٧؛ حبیب السیر چاپ خیام ج ٢ ص ٣٣٠؛ کشف الظنون چاپ دوم ج ١: ١٩٦ وج ٢: ١١٣١؛ آثار العجم فرصت ص ٤٦١؛ طرائق الحقائق ج ٢ ص ٢٨٧؛ فارسنامهٔ ناصری ج ٢ ص ١٤٧ و١٥٧. ـ سال ٦٠٦ هـ. مطابق ١٢٠٩ م. (ماسینیون ص ٢٧٧).

شرف الدین[۱] بر او نماز گذاشت، وشیخ ابو الحسن کردویه[۲] ویرا تلقین گفت.

جملهٔ «پیر هادی عارف پاك» ـ (۶۰۶) ـ ماده تاریخ وفات اوست[۳].

عمر

بتصریح پسر نوادهٔ روزبهان در تحفة العرفان[۴] «عمر عزیزش هشتاد وچهار سال بود.» واین درست با سنهٔ تولد او (۵۲۲) وسنهٔ وفات وی (۶۰۶) مطابقت دارد[۵]. فرصت در آثار العجم[۶] وفات روزبهان‌را در سن هشتاد سالگی یاد کرده است ومدرك او معلوم نیست.

آرامگاه

قبر او در شیراز است. حمد الله مستوفی در ذکر مقابر شیراز از مقبرهٔ «شیخ روزبهان» یاد کرده است[۷].

مؤلف شدالازار گوید[۸]: «وی در جنب رباط قدیم خویش دفن شد، وسپس رباط جدیدرا بدان ضم کردند.»[۹]

مؤلف فارسنامهٔ ناصری نویسد[۱۰]: «(شیخ) در جنب رباط خود در قبرستان محلهٔ باغ نو شیراز مدفون گردید... اکنون بقعه وخانقاه ورباط شیخ روزبهان در محلهٔ «بالا کفت» شیراز قریب بانهدام است وعوام الناس شیراز حسن عقیدتی در حق آن جناب ندارند وبدزدی وپنهانی سنگ وآجر عماراتش‌را میبرند.»

۱ـ ذکر او در «معاصران» بیاید. ۲ـ ذکر او نیز در «معاصران» بیاید. ۳ـ ریحانة الادب ج ۲ ص ۳۹۹. ۴ـ ورق ۱۱ الف. ۵ـ اما اگر قول دیگررا در تاریخ تولد او (۵۳۰) (رك. ص ۶ همین مقدمه) بپذیریم، عمر او ۷۶ سال خواهد بود. ۶ـ ص ۴۶۲. ۷ـ نزهة القلوب، المقالة الثالثة، بسعی واهتمام گای لیسترانج. ۱۳۳۱ قمری ص ۱۱۶. ۸ـ ص ۲۴۷. ۹ـ ماسینیون (ص ۲۷۷) نوشته: اورا در باب اصطخر ـ که امروزه دروازهٔ اصفهان گویند ـ دفن کردند (بدون ذکر مأخذ). ۱۰ـ ج ۲ ص ۱۵۷.

مؤلف طرائق الحقائق نویسد[۱]: «مزار فیض آثار آن بزرگوار در بین مشرق وجنوب شهر شیراز واقع، ومحلهٔ «درب شیخ» بآن جناب منسوبست، والحال محتاج بتعمیر است ورفته رفته آثار آن تکیهٔ عارف ربّانی‌را از میان برده اند. خداوند توفیق دهد بکسانی که تجدید این بنای خیر نمایند. راقم مکرّر زیارت نموده وفیوضات برده.»

فرصت در آثار العجم گوید[۲]: «مزار شیخ روزبهان در محلّت «بال کفت»[۳] است. بقعهٔ عالی بوده از سنگ وگچ اطراف آن بقعه ایوانها وسرا وصحنها بوده، الحال تمام‌را جماعتی متصرّف شده در آنها ساکن آمده، بلکه محلّ گاو وگوسفند قرار داده اند.»

ایوانف سنگ قبر شیخ‌را در سپتامبر ۱۹۲۸ م. در محلهٔ درب شیخ دیدار کرده است[۴].

نگارنده در ۱۲ اسفند ماه ۱۳۳۵، بهمراهی آقایان عدالت (مدیر کل فرهنگ فارس)، بصیری (رئیس فرهنگ شیراز)، صدر الدین محلّاتی (معلّم دانشکدهٔ ادبیات شیراز که در باب روزبهان تحقیقاتی دارند)، واجد (رئیس ادارهٔ تحقیق اوقاف فارس) بزیارت آرامگاه شیخ روزبهان در محلّهٔ «درِ شیخ» نایل آمد. محوطهٔ آرامگاه مرکب از مکعب مستطیلی است بطول ۷ متر و٦٥ سانتیمتر وعرض ۳ متر و۷۲ سانتیمتر وسقف ندارد. درین محوطهٔ کوچك هفت قبر با سنگ بزرگ قرار دارد که روی بعض سنگها کتیبه‌ای نگاشته اند.

۱– ج ۲ ص ۲۸۷. ۲– ص ٤٦۱-٤٦۲. ۳– در آثار العجم بکسر کاف ضبط شده، اکنون «بالا کفت» بفتح کاف تلفظ کنند. ٤– ماسینیون ص ۲۷۷.

اولین قبر سمت جنوبی قبر شیخ روزبهان بقلی معروف است. طول سنگ قبر شیخ ۱ متر و۶۹ سانتیمتر، عرض ۵۶ سانتیمتر، ارتفاع ۴۶ سانتیمتر است. بر روی سنگ قبر، سابقاً سنگ صندوقی قرار داشته است که روی آن مربع کوچکی بخط ثلث نگاشته شده، وآن تا کنون باقی مانده است. در حاشیه یعنی اطراف سنگ قبر، آیة الکرسی بخط نسخ نوشته شده ونا تمام است. سمت بالای سر از سنگ قبر عباراتی نوشته شده که بعضی کلمات آن قابل قراءت است، از آن جمله «... عماد الدین جمال الاسلام ابی... الله فی... بن ابی نصر البسائی البقلی... توفّی فی منتصف محرم ستّ وستّمائه والحمد لله ربّ العالمین.»

بفاصلهٔ مختصر، سنگ قبر دوم قرار دارد که چون زیر خاك مانده، خطوط آن محو شده وخوانده نمیشود. این قبر از آن شیخ فخر الدین احمد بن روزبهان است

قبر سوم دارای کتیبه‌ایست که از آن جمله چنین خوانده میشود: «... قدوة المحقّقین، شیخ الشیوخ، جلال الحقّ والدین، یحیی بن المولی الولی، هادی الخلایق، آیة الحق، صدر الملة والدین، ابی محمد روزبهان بن المولی الولی....»

قبر چهارم از آن شیخ شرف الدین ابراهیم بن روزبهان ثانی است.

قبر پنجم از شیخ صدر الدین روزبهان ثالث است.

قبر ششم از شیخ عزّ الدین مسعود بن ابراهیم بن روزبهان ثانی است.

قبر هفتم معلوم نیست از کیست[۱].

ظاهرًا اطراف این قبور هفتگانه دیوار سنگی کوتاهی قرار داشته که چهار ضلع آن مانند گلدسته از سنگ بوده است، وقسمتی از سنگ ویکی از سنگهای زاویهٔ محجر مذکور هنوز باقی است.

در خانهٔ واقع در شمال شرقی مقبره، چاهی است از سنگ تراشیده وحلقه‌وار سنگ‌را در دهانهٔ چاه قرار داده اند، وگویند این چاه متعلق برباط شیخ بوده است[۲].

دو سه تن از جوانمردان محلّه آرامگاه مزبوررا بصورت کنونی حفظ میکنند.

۲. استادان ووابستگان

الف ــ استادان؛ ب ــ پیران ومرشدان؛ ج ــ معاصران؛ د ــ خاندان روزبهان

الف : استادان

مؤلف تحفة العرفان آرد[۳]: «استادان بزرگ یافته ودر خدمت ایمهٔ کرام بتحصیل علوم مشغول شده.» از جملهٔ آنان از کسان ذیل باید نام برد.

۱ : فقیه ارشدالدین ابو الحسن علیّ بن محمد بن علی نیریزی ــ

۱ــ قبر شیخ شهاب الدین محمد فرزند ارشد روزبهان بقلی ــ چنانکه بیاید ــ در مقبرهٔ منذر بن قیس برابر رباط ابوزرعه است (شدالازار ص ۲۳۸). ۲ــ اطلاعات مربوط بمقبره‌را آقایان صدر الدین محلاتی فاضل محترم ودکتر نورانی وصال دانشیار محترم دانشکدهٔ ادبیات شیراز لطفاً در اختیار نگارنده گذاشته اند. ۳ــ ورق ۱۴ پ.

عالم محقّق وجامع علوم شرعی وامام وخطیب مسجد جامع عتیق (شیراز) بود. مدّت هفتاد سال مردم‌را فتوی داد وبا بلیغ ترین مواعظ وعظ گفت. دارای اخلاق نیکو واوصاف پسندیده وبر همهٔ خلق مهربان بود. وی به حجاز وعراق سفر کرد وبزرگان مشایخ از جمله شیخ کبیر توران وزاهد ابو منصور وشیخ عالم ابو الوفاء، واز علما عماد الدین ابو مقاتل مَناور بن فرّکوه دیلمی‌را ادراك کرد، واز شاگردان او قاضی سراج الدین مکرّم بن علاء ومولانا عمید الدین ابزری فالی وشیخ روزبهان بقلی وشیخ زین الدین مظفر بن روزبهان بن طاهر عمری است. ارشد الدین احادیث نوشت وروایت وسماع واِسماع کرد، وحدیث گفت واملاء کرد، وکتاب «مجمع البحرین»را در تفسیر وتأویل اندر ده مجلد نوشت، ونیز کتاب «تنویر المصابیح فی شرح المصابیح»را در حدیث تألیف کرد، وهمچنین در خطب وامثال وادبیات کتب بسیار دارد، از آن جمله کتاب «باکورة الطلب لاهل الادب» است. وی در شعبان سال ٦٠٤[1] درگذشت ودر رباط خویش قرب مصلّی (شیراز) دفن شد[2].

نام فقیه مزبور در تحفة العرفان[3] در ردیف استادان روزبهان آمده است، وهم مؤلف کتاب مذکور گوید[4]: «از... فقیه ارشد الدین نیریزی ـ رحمة الله علیه ـ منقولست که فرمود که فردای قیامت تلمیذان بوجود استادان فخر آورند ومن بتلمیذی شیخ روزبهان فخر خواهم آورد.»

۱ـ یعنی دو سال پیش از مرگ روزبهان بقلی. ۲ـ رك. شدالازار ص ۳۷۲-٦، شیرازنامه ص ۱۲۵-٦، مجمل فصیح خوافی در حوادث سال ٦٠٤، فارسنامهٔ ناصری ج ۲ ص ۳٠٦. ۳ـ ورق ۱٤ ب. ٤ـ ورق ۲٥ ب.

راجع بسماع فقیه مزبور با روزبهان در عنون « تصوف » بحث خواهیم کرد.

۲: امام فخر الدین مریم. مؤلف تحفة العرفان[۱] از جملهٔ استادان روزبهان، امام زمان فخر الدین مریم ـ رحمة الله علیه ـ را یاد میکند وگوید: مصنّفات خوب دارد.

۳: صدر الدین ابو طاهر احمد بن محمد بن احمد بن محمد بن ابراهیم سلفهٔ اصفهانی سلفی. از مشاهیر محدثان وفقیهان شافعیه است. وی در حدود سال ٤٧٨ در اصفهان متولد شد ودر طلب علم در آفاق مسافرت کرد، ودر سنهٔ ٥١١ باسکندریه وارد شد ودر آنجا رحل اقامت افکند وعلی بن سلّار ملقب بعادل والی اسکندریه ـ که بعدها وزیر الظافر بامر الله از خلفاء فاطمیین مصر گردید ـ برای او در اسکندریه مدرسه‌ای ساخت وتدریس آنرا بوی مفوض کرد وشهرت او در آنجا بغایت رسید، واز اقطار بعید مردم برای تحصیل علم بخدمت او میرسیدند، وعاقبت در سنهٔ ٥٧٦ در همانجا در حدود سن صد سالگی وفات یافت. سلفی بکسر سین مهمله وفتح لام منسوب است بجدّ اعلای او ابراهیم ملقب به سِلَفه، معرّب « سه لبه » یعنی دارای سه لب، زیرا که یکی از لبان او شکافی بزرگ داشته که مانند دو لب مینموده، بغیر لب درست او[۲].

بتصریح مؤلف شدالازار[۳]، روزبهان بقلی صحیح بخاری‌را از او در

۱ــ ورق ١٤ ب. ۲ــ رك. انساب سمعانی ورق ۳۰۲ الف، معجم البلدان در فهرست اعلام، ابن خلکان در باب الف ج ۱ : ۳۱-۳۳، طبقات الحفاظ ٤ : ۹۰-۹٥، سبکی ٤ : ٤۳-٤۸، شذرات الذهب ٤ : ۲٥٥ (قزوینی. شدالازار ص ۲٤۳ ح ٥). ۳ــ ص ۲٤۳.

ثغر اسکندریه سماع کرد، ولی چنانکه گفتیم[1] ـ ماسینیون بر آنست که جنید مؤلف شدالازار روزبهان بقلی‌را با روزبهان کازرونی مصری اشتباه کرده است.

ب: پیران ومرشدان

۱: شیخ جمال الدین بن خلیل فسائی ـ بقول روزبهان در کشف الاسرار، آنگاه که وی در فسا بود، خدمت نخستین مرشد خویش، شیخ جمال الدین بن خلیل فسائی‌را ادراك کرد[2].

۲: جاگیر کردی ـ جامی در نفحات الانس آرد[3]: «شیخ جاگیر قدّس سرّه، شیخ ابو الوفا بر وی ثنا گفته است وطاقیهٔ خودرا بدست شیخ علی هیثی برای وی فرستاده است وویرا تکلیف حضور نکرده است وگفته است که ‹من از خدای تعالی درخواستم که جاگیررا از جملهٔ مریدان من گرداند، خدای تعالی ویرا بمن بخشید.›

وشیخ جاگیر در اصل از کردان بود، در صحرائی از صحراهای عراق یك روزهٔ سامرّا متوطّن شد وآنجا می بود تا در سنهٔ (۵۹۰) تسعین وخمس مائه از دنیا برفت، وقبر وی همانجاست. وی گفته: ‹من شاهد الحق ـ عزّ وجلّ ـ فی سرّه سقط الکون من قلبه.› وهم وی گفته: ‹ما اخذت العهد علی احد حتّی رأیت اسمه مرقومًا فی اللوح المحفوظ من جملة مریدی.› وقال ایضا: ‹اوتیت سیفًا ماضی الحدّ، احد طرفیه بالمشرق

۱ـ رك: ص ۱۰-۱۱ همین مقدمه. ۲ـ ماسینیون ص ۲۷۶. ۳ـ چاپ لیس ص ۶۲۲.

والآخر بالمغرب، لو اشیر به الی الجبال الشوامخ لهوت.»

بقول روزبهان در کشف الاسرار، جاگیر کردی نخستین مرشد او بود، واو در ۵۹۱ هـ. درگذشت[۱]. جاگیر در قنطرة الرصاص، نزدیك سامرّا میزیست وظاهرًا روزبهان همانجا بحضور او رسیده است[۲].

۳: شیخ سراج الدین محمود بن خلیفة بن عبدالسلام بن احمد بن سالبه ـ وی از اعقاب شیخ الشیوخ، ابو الحسین احمد بن محمد بن جعفر بیضاوی معروف بابن سالبه است[۳]. سراج الدین پیشوای ارباب عرفان بود ودر زاویهٔ خود مجلسی داشت وبر منبر بزبانی شافی وبیانی کافی سخن میگفت، واورا تصانیف معتبر در تصوّف وجز آنست، وگروهی بسیار از دست او خرقه پوشیده اند، وشجرهٔ خرقهٔ او از شیخ مرشد ابو اسحاق (کازرونی) است، واکثر متتبعان این شجره بدو منتهی شوند، از جملهٔ ایشان شیخ روزبهان بقلی بود. سراج الدین بسال ۵٦۲ درگذشت ودر بقعهٔ خود در سکة البرامکه دفن شد[۴].

۴: شیخ ابو بکر بن عمر بن محمد معروف به برکر[۵] ـ زاهد ومتورّع ومتوکّل ومتبتّل ودر احوال خود مراقب خدای بود، ودر گفتار وکردار خویش بصدق معامله میکرد. مؤلف شدّالازار گوید: بخط بعض مشایخ دیدم

۱ـ یك سال با قول جامی ـ که مذکور شد ـ اختلاف دارد. ۲ـ ماسینیون ص ۲۷۸.
۳ـ رك. شدالازار ص ۵۴ ح ٦، وراجع بکلمهٔ «سالبه» رك. ایضا ص ۱۸۰ ح ۱.
۴ـ شدالازار ص ۲۹۹-۳۰۰، ونیز ص ۲۴۴. ۵ـ چنین است عنوان در ق ب (از مآخذ طبع شدالازار)، در م (ایضا از مآخذ طبع شدالازار): الشیخ فخر الدین ابو بکر المعروف ببرکر ـ کلمهٔ آخر در هر سه نسخه بدو باء موحده که اولین آنها باء جاره است وراء مهمله وکاف وباز راء مهمله مرقوم است (قزوینی).

که وی صحبت شیخ ابو الحسن علی کواری[۱] معروف به « بِه »[۲] را دریافت، وگویا معمّر بود، زیرا وفات شیخ علی چنانکه مقاریضی آورده در چهار صد وبیست وچند بود، وگویند وی شیخ کبیر ابا عبدالله را دیدار کرد، ووفات شیخ ابو بکر بنا بقول شیخ ما ذهبی[۳] در سال ٥٤٠ اتفاق افتاد، وگویند شیخ روزبهان بقلی در بدایت با او مجلس داشت، وبعض کلمات خودرا برو عرضه میداشت وبعضی از مصنّفات خویش‌را بر او میخواند.

شیخ ابو بکر در حقایق ومعارف مقامی عالی داشت، ودر رباط خود که در درب الخداش بتاریخ مذکور بنا شده دفن گردید[۴].

ج : معاصران

مؤلف تحفة العرفان در باب دوم[۵] « در ذکر اکابر ومشایخ که معاصر او بوده اند » اینان‌را بدو بخش کرده است.

۱ــ هیچ اطلاعی در خصوص این شیخ ابو الحسن کواری نتوانستیم بدست بیاوریم (قزوینی).
۲ــ چنین است در ق م (از مآخذ طبع شدالازار) یعنی بدو باء موحده که اولین آنها باء جاره است وسپس هاء هوز [در م (نیز از مآخذ طبع شدالازار) در زیر باء دوم کسرهٔ گذارده]، در ب (از مآخذ طبع شدالازار) این کلمه بدون نقطه است. پس چنانکه ملاحظه میشود لقب این شخص « به » بوده است که قیاساً یا معنی خوب ونیکو یا خوبتر ونیکوتر مقصود بوده یا شاید مناسبتی با « به » میوهٔ معروف داشته از حیث رنگ یا بو یا غیر آن، نظیر سیبویه که از سیب مأخوذ بوده باتفاق مورخین (قزوینی).   ۳ــ کلمهٔ ذهبی ترجمهٔ « زرکوب » است که لقب عز الدین مودود از مشایخ عرفای قرن هفتم وجد اعلای معین الدین احمد مؤلف شیراز نامه است، گویا تعبیر « ذهبی »را مؤلف شدالازار در مورد افراد همین خانواده استعمال کرده است لاغیر، اما درینجا درست معلوم نیست مقصود او از ذهبی که بوده، از تعبیر « شیخنا الذهبی » چنان متبادر بذهن میشود که مقصود او صاحب شیرازنامه بوده (قزوینی، باختصار).   ٤ــ شدالازار ص ٢٦٣-٦٥.   ٥ــ ورق ١٧ ب.

نخست « مشایخ اطراف که معاصر او بوده اند ومیان ایشان مکاتبت ومراسلات بوده اما ملاقات نشده ودر واقعه از یکدیگر با خبر < شده اند > »

ازین گروه کسان ذیل را ذکر میکنند :

١ : شیخ شهاب الدین عمر سهروردی[١].

٢ : شیخ علی لالا[٢].

٣ : شیخ نجم الدین کبری[٣].

٤ : شیخ نجیب الدین عبد الخالق تستری[٤].

٥ : تاج الدین محمود ابشیهی[٥].

٦ : شیخ صدر الدین محمد ابشیهی[٦].

٧ : شیخ الشیوخ بهاء الدین یزدی[٧].

٨ : امام الائمه فخر الدین رازی[٨].

٩ : شیخ فخر الدین فارسی[٩].

دوم « اکابر ومشایخ که در حومهٔ شیراز وحوالی آن بوده اند وبا شیخ (روزبهان) ایشانرا ملاقات بوده وحسن ارادتی نموده اند. »[١٠]

ازین دسته کسان ذیل‌را یاد میکنند :

١ : امام زمان قاضی القضاة الاعظم شرف الملّة والدین محمّد بن اسحاق حسینی ـ مؤلف تحفة العرفان گوید[١١]: عظیم معتقد شیخ (روزبهان)

١ـ تحفة العرفان ١٨ الف ـ ١٩ الف. ٢ـ ایضا ١٩ الف. ٣ـ ایضا ١٩ ب - ٢٠ الف. ٤ـ ایضا ٢٠ الف - ٢١ الف. ٥ـ ٢١ الف - ٢١ ب. ٦ـ در متن : اشبهی. ایضا ٢١ ب - ٢٢ الف. ٧ـ ٢٢ الف - ٢٥ ب. ٨ـ ایضا ٢٥ ب. ٩ـ ایضا ٢٥ ب. ١٠ـ ایضا ٢٥ ب. ١١ـ تحفة العرفان ورق ٢٤ ب - ٢٥ الف.

بود وگاه گاهی < به > پرسش شیخ آمدی. از جمله روزی فرزند خود قاضی القضاة عزّ الملة والدین ـ رحمة الله علیه ـ بخدمت شیخ فرستاد، از جملهٔ اتفاق آن لحظه شیخ در خلوتخانه آسایش فرموده بود. خادمان رفتند تا شیخ<را> خبر کنند. قاضی القضاة عزّ الملة والدین احمد ـ رحمة الله علیه ـ رها نکرد وعزم مراجعت فرمود، هنوز از خلوت بیرون نرفته بود که شیخ از خلوتخانه بیرون آمد با هزاران ذوق، از سر شوق از پی او برفت. چون اورا بدید یکدیگر در بر گرفتند، قاضی فرمود: «نخواستم که خواب تو بشورانم.» شیخ فرمود: «این لحظه رسول الله ـ علیه الصلوة والسلام ـ <را> در خواب دیدم، گفت: «روزبهان! برخیز که فرزند من حاضر است وانتظار تو میکند.»[1]

مؤلف شدالازار نویسد[2]: «وی دارای قدر رفیع ونسب صحیح ومجد عالی بود، سالها متولی قضای شیراز ودر علم وتقوی مشار الیه بود. خدا رتبه های دنیا وآخرت‌را در او جمع آورده بود، واز راه حلال اموال بسیار وضیاع وعقار اورا روزی داده بود، ووی آنهارا انفاق میکرد ونعمت خدای‌را می شناخت. ملوك ازو بیمناك بودند وبر او حسد میبردند. باری از جاه وجلال وكثرت اتباع او بترسیدند واورا بزندان در افکندند، وشیخ زین الدین مظفر بن روزبهان[3] اورا دوست میداشت، پس بدرگاه اتابك سعد شد ومیگفت: «النار! النار!» گفتند: «چه شده؟» گفت: «فرزند رسول خدای‌را بزندان

۱ــ در شدالازار ص ۲۹۳ داستان مذکور بین خود قاضی شرف الدین وروزبهان واقع شده. ۲ــ ص ۲۹۲-۳۰ . ۳ــ رك. شدالازار ص ۲۲۷-۳۰ وص ۳ همین مقدمه.

افکندید، ومن میترسم آتش شمارا فرا گیرد» اتابك پشیمان شد وبفرمود تا اورا آزاد کردند...[1] وی در سال ٦٤١[2] درگذشت ودر سرای خود که مشهور است دفن گردید.»

شرف الدین مذکور پس از وفات روزبهان بر جنازهٔ او نماز گزارد[3].»

۲: امام الائمه قاضی سراج الدین فالی[4]. مؤلف تحفة العرفان نویسد[5]: «(وی) عظیم معتقد شیخ (روزبهان) بود واز خدمت قاضی القضاة الاعظم رکن الملة والدین ابو محمد یحیی ــ ادام الله برکته ــ چنین استماع افتاد که از حسن اعتقادی وصدق ارادتی که امام سعید قاضی سراج الدین فالیرا با خدمت شیخ روزبهان بود ــ رحمة الله علیه ــ بر بام مدرسهٔ زاهده خاتون ــ رحمها الله ــ طوف کردی تا آواز ذکر شیخ بشنیدی، وآثار ذوق او یافتی وفرمودی که اقامت درین مدرسه دوست تر دارم که در مدرسهٔ خواجه عمید، که اینجا ذوق انفاس شیخ می یابم، واثر آن اعتقاد در خاندان مبارك ایشان مانده.»

۳: شمس الدین ترك. وی معاصر شیخ روزبهان بود وروزی بر سر قبر ابو عبدالله خفیف، از روزبهان استدعای افاده کرد[6]، که شرح آن در عنوان «وعظ وتذکیر» گذشت[7].

١ــ درینجا مؤلف داستان رفتن قاضی شرف الدینرا نزد روزبهان نقل میکند که پیشتر گذشت. ٢ــ در سه نسخهٔ مأخذ طبع شدالازار جای آحاد وعشرات تاریخ وفات سفید است ونقط «وستمائه» نوشته شده. شیراز نامه وفات صاحب ترجمهرا سنهٔ ششصد وچهل ویك نوشته است. (قزوینی. شدالازار ص ٢٩٣ ح ٤). ٣ــ شدالازار ص ٢٤٧. ٤ــ در تحفة العرفان، در عنوان «کالی» وسه سطر بعد «فالی» آمده. ٥ــ ورق ٢٥ الف ــ ٢٥ ب. ٦ــ تحفة العرفان ورق ٢٦ الف. ٧ــ رك. ص ١٣ همین مقدمه.

۴ : شیخ المشایخ معین الملة والدین ابوذر بن الجنید الکیکی.
مؤلف تحفة العرفان گوید[۱]: «شیخ معین الدین جوان بود وآخر عهد شیخ یافته، وعظیم معتقد شیخ بود چنانچه بعد از وفات شیخ روزبهان روزی جمعی از علما ومشایخ در خدمت شیخ معین الدین بودند، از ایشان بومسلم نامی از خادمان شیخ معین الدین از خدمتش سؤال کرد که شیخ روزبهان فرموده است که «آبی که در رودخانهٔ دل صد وبیست وچهار هزار پیغمبر روان بود، امروز در جوی بار دل روزبهان روانست، هیچ کس نیست که ازان شربتی بیاشامد.» مفتی زمانه وشیخ عهد تویی، درین سخن چه فرمایی؟ شیخ معین الدین فرمود: «من بر آنم که شیخ فرموده است، وچنانست که شیخ فرموده است، اشارت بدان معنی که آن آب علم معرفت ومحبّت بود.»

۵ : شیخ الشیوخ عزّ الدین مودود. مؤلف تحفة العرفان نویسد[۲]: «شیخ الشیوخ، بقیة الاولیاء، عزّ الملة والدین مودود المعروف بخواجه از بقیّت مشایخ بود واز خویشان شیخ روزبهان بود ـ رحمة الله علیه ـ سالها صحبت شیخ یافته وخرقه از شیخ ستده...»

عز الدین مودود زرکوب (۵۷۳ـ۶۶۳) از مشایخ عرفای قرن هفتم وجدّ اعلای معین الدین احمد مؤلف شیراز نامه است، وزرکوب لقب او بود، وبعد از او لقب خانوادگی اعقاب او از جمله خود مؤلف شیرازنامه گردید، ومؤلف شدالازار «زرکوب» را به «ذهبی» ترجمه کرده، وچند جا در طی کتاب از افراد خاندان او به «ذهبی» تعبیر آورده است[۳]. وی از پیروان

۱ـ ورق ۲۷ الف. ۲ـ ورق ۲۷ الف ـ ۲۷ ب. ۳ـ رك. شدالازار ص ۲۶٤، ح ۱.

عمدهٔ روزبهان است که در اواخر عمر با دختر روزبهان ثانی ازدواج کرد[1].

شرف الدین در تحفة العرفان از معاصران روزبهان که در «حومهٔ شیراز» بودند کسان ذیل‌را نام میبرد[2]:

۶ : زاهد ابو القاسم جابری. در تحفة العرفان آمده[3]: «از کبار مشایخ بود وخدمت شیخ (روزبهان) یافته. چنین منقولست که زاهد ابو القاسم فرمود که چون کمال ومرتبت شیخ مرا معلوم شد، از حسن اعتقاد وارادت بر خاستم ومتوجّه حضرت شیخ شدم. چون برباط آمدم مریدان شیخ بکار گِل مشغول بودند. من نیز بموافقت ایشان در آمدم. چون ازان فارغ شدم، آهنگ خدمت شیخ کردم. چون زیارت دریافتم، از خدمتش طلب بخششی کردم. در زمان اثر بخشش شیخ در اندرون خود یافتم، وسرّی چند بر من کشف گشت. بصورت بخششی نیز فرمود وکفش خود بمن داد، وچهار جبّه. دانستم که آن قدمی بود در معنی که مرا بخشید، وچهار جبّه ملك فارس بوَد که بمن داد، آن کفش‌را در جیب نهادم. سالها با من بود واز نگاه داشتن آن بسی آثار خیر یافتم. سالها سیاحت کردم، بعد از آن چون متوطّن شدم وجمع مریدان بارادت بر خاستند، سالی با جمع مریدان بخدمت شیخ آمدم، شیخ فرمود: «زاهد! حال چونست؟» گفتم: «ای شیخ: هرچه یافتم صورت ومعنی، از قدم شیخ یافتم...»[4]

۱– ماسینیون ص ۲۸۰. ۲– تحفة العرفان ورق ۲۷ ب ببعد. ۳– ورق ۲۷ ب - ۲۸ ب. ٤– درینجا حکایتی دیگر راجع بزاهد ابو القاسم آورده است.

۷ : شیخ قطب الدین مبارك کمهری. مؤلف تحفة العرفان نویسد[۱]: «(وی) از بقیّت مشایخ بود ومجاهدات بسیار ورياضات بیشمار کشیده بود، از جمله چند چهله بر آورده بود، وازو منقولست: در إربعینات که می‌داشتم نوری از خطّ شیراز می دیدم که بآسمان پیوسته بود، چنانم معلوم کردند از عالم غیب که آن نور نفس مبارك شیخ روزبهان است، وبخدمت شیخ آمدم ومدتی مدید در خدمت شیخ بودم وبخششها یافتم وبعد از آن مراجعت نمودم.»

نام وی در شدالازار[۲] «الشیخ قطب الدین مبارك الكمینی» آمده، ومرحوم قزوینی نوشته[۳]: «چنین است این نسبت در هر سه نسخه، یعنی کمینی بکاف ومیم وياء مثناة تحتانيه ودر آخر نون قبل از یاء نسبت، وکمین بضبط مزبور نام بلوك معروفی است از سرد سیرات فارس مابين شمال ومشرق شیراز بمسافت هفده فرسخ از آن شهر (نزهة القلوب ص ۱۲٤، ۱۳٦، ۱۸۸، وفارسنامهٔ ناصری ۲ : ۲٦۰، وآثار العجم ص ۲۲۷ و ۲٤٦)، واسم قدیم این بلوك «کمهر» بوده است بضم كاف عربی وکسر میم وسکون هاء ودر آخر راء مهمله، وگویند کمهر در اصل کوه مهر بوده است (آثار العجم ص ۲٤٦)، ودر حقیقت در این ناحیه کوهی است که آنرا کوه رحمت می نامند که تقریبا ترجمهٔ تحت اللفظی کوه مهر = کمهر است. شرح احوال این شیخ قطب الدین مبارك كمینی در شیراز نامه ص ۱۲۳ مسطور است، و(مؤلف شدالازار) در ص ۱۱۷ وص ۱۳۰ در شرح احوال

۱ـ ورق ۲۸ ب. ۲ـ ص ۳۷۱. ۳ـ شدالازار ص ۳۷۱ ح ٤.

همین رکن الدین عبدالله بن عثمان قزوینی ما نحن فیه نیز باز استطرادًا نام شیخ قطب الدین مبارك مزبوررا برده است، ودر هر سه مورد دائمًا ومکرّرًا در نسبت او بجای کمینی «کمهری» نگاشته است، وبعبارة اخری صاحب شیراز نامه در نسبت او نام قدیم این ناحیه‌را استعمال کرده وصاحب شدالازار نام مستحدث آنرا. وفات شیخ قطب الدین مبارك در سنهٔ ششصد وهفت (۶۰۷) بوده است وقبرش در کمهر (=کمین) است وزیارتگاه مردم آنجاست، وصاحب آثار العجم ص ۲۴۶ گوید: فقیر آنرا دیده ام.»

۸: شیخ شمس الدین محمد بن شیخ صفیّ الدین ابو محمد عثمان ابن عبدالله بن حسن کرمانی. مؤلف تحفة العرفان نویسد[۱]: «ویکی دیگر از معاصران شیخ روزبهان امام بزرگوار ویگانهٔ روزگار شمس الدین محمد صفی[۲] کرمانی[۳] بود ــ رحمة الله علیه ــ روزگار بس مبارك داشت. جامع میان علوم وحقایق. آخر عهد شیخ روزبهان یافته بود...»[۴]

مؤلف شدالازار آرد[۵]: «شیخ شمس الدین محمّد بن صفی ــ خلف صدق او (شیخ صفی الدین) عالمی محقق ومکاشف ومستغرق در بحار عظمت خدای تعالی واغلب اوقات از ما سوای حق فارغ بود، ومسافرت عراق وحجاز چند نوبت کرد واز تلألؤ انوار بقیة المشایخ شهاب الدین عمر بهره ور گردید، وخلق بسنت وخوی خوش وی ونیکوکاری وصفا ووفای او

۱ــ ورق ۲۸ ب - ۲۹ الف. ۲ــ بکسر دال باضافهٔ بنوت. ۳ــ در تحفة العرفان «کرامانی»، ولی در شدالازار (ص ۴۰۰) در ترجمهٔ پدر وی «الکرمانی» آمده.
۴ــ دربنجا داستانی راجع بسبب ارادت شمس الدین نسبت بروزبهان نقل کرده است.
۵ــ شدالازار ص ۴۰۱-۲.

سر افراز گشتند... پس در ماه صفر اثنتین[1] واربعین وستماية[2] درگذشت واورا در پیش روی پدر دفن کردند.»

۹ : امام زاهد شیخ ابو الحسن علیّ بن عبد الله معروف به کردویه.
مؤلف تحفة العرفان نویسد[3]: «واز معاصران شیخ (روزبهان) ـ قدّس سرّه ـ یکی امام زاهد ابو الحسن کردو بود ـ رحمة الله علیه ـ، از اکابر عهد بود، واز وی منقولست که فرمود روزی جمعیتی بود مشایخ شهررا، از جمله شیخ روزبهان ـ قدّس سرّه ـ حاضر بود، ومن در احوال شیخ فکر می‌کردم وبخششی که از حضرت عزّت یافته بودم، در خاطرم بگذشت که مقام من بمرتبت مقام وی بود یا نه؟ چون این معنی در خاطرم بگذشت، شیخ بنور فراست بدانست، خادمی‌را بخواند وبا وی مشورت کرد، خادم بر من آمد ودر گوش فرو کوفت که شیخ سلام میرساند که ازین معنی بگذر واین خاطر از خود دور دار که امروز در روی زمین جز روزبهان‌را این مقام نیست. زاهد ابو الحسن گفت: بر خاستم ودر قدم شیخ افتادم وازان در گذشتم.»[4]

مؤلف شد الازار آرد[5]: «وی صاحب علم وتقوی بود ودر سرای خود بشیراز مدّت شصت سال انزوا گزید وجز برای ادای نماز جمعه ومهمّات

۱– تصحیح قیاسی، هر سه نسخهٔ مأخذ (طبع شدالازار) : اثنین (قزوینی). ۲– در هر سه نسخهٔ (مأخذ طبع) شدالازار ونیز در شیراز نامه هم چاپی ص ۱۲۲ وهم خطی مورخهٔ ۸۳۳ این تاریخ وفات بعینه چنین است بدون اختلاف (قزوینی) ولی در هزار مزار ص ۱۳۸ «ثمان واربعین وستمأه» آمده (م. م.) ۳– ورق ۲۸ ب. ٤– این داستان‌را مؤلف شدالازار در ص ۲٤٦ با جزئی تفاوت آورده است. ٥– ص ۱٥۰-۱٥۱.

ضروری ازان بیرون نرفت...[1] او پیش از انزوا بخراسان وحجاز وعراق سفر گزید وقرائت کرد وحدیث روایت نمود، وادراك صحبت غوث الهی (شیخ عبدالقادر گیلانی) کرد، وقرآن کتابت میکرد، وتا پایان عمر صد مصحف جامع نوشت، سوای آنچه که از اجزای قرآن وتفسیر وحدیث وفقه وادبیات نوشته بود. او در آخر محرّم سال ۶۰۶ درگذشت ودر آخر مقبره وحظیرهٔ خود ــ که مشهور است ــ دفن شد.»

در بارهٔ عیادت کردن ابو الحسن کردویه وشیخ علی سراج از روزبهان بعد سخن خواهیم گفت. شیخ کردویه، پس از مرگ روزبهان اورا تلقین گفت[2].

۱۰ : شیخ جمال الدین ساوجی. مؤلف تحفة العرفان نویسد[3]: «یکی دیگر از معاصران وی (روزبهان) شیخ بزرگوار جمال الدین ساوجی بود ــ رحمة الله علیه ــ، اعتقادی عظیم در خدمت شیخ داشت. گفت: روزی مرا در خاطر آمد که اصحاب ریاضات ومجاهدات بسیار هستند، اما هیچ یك‌را این بخشش وکمال حاصل نشده است که شیخ روزبهان‌را، واین نیافته است الّا بفضل وفیض ربّانی. چون این معنی در خاطر بگذشت، پس ازان بین النّوم والیقظه چنان دیدمی که حلّه‌ای از آسمان روانه شدی بطرف زمین مشایخ، واصحاب خلوات‌را دیدمی همه مترصّد، تا آن حلّه بایشان رسد، ناگاه اندر زمرهٔ مشایخ که حاضر بودند آن حلّه بی طلب

۱ــ مؤلف درینجا سبب انزوای اورا شرح میدهد. ۲ــ شدالازار ص ۲۴۷، ورك. ص ۱۵ همین مقدمه. ۳ــ ورق ۲۹ ب - ۳۰ الف.

شیخ روزبهان بشیخ فرود آمدی. چون ازان واقعه باز آمدم بخدمت شیخ رفتم وبتازگی شرف دستبوس شیخ دریافتم وارادت من از آنچه بود زیادت شد.»

بجز کسان مذکور ـ که شرف الدین در تحفة العرفان یاد کرده ـ از معاصران روزبهان از افراد ذیل میتوان یاد کرد.

۱۱ : فقیه صائن الدین حسین بن محمد بن سلمان. مؤلف شدالازار نویسد[۱]: «یکی از شیوخ اکابر بود. اورا مفتی جن وانس میگفتند. وی چهل بار بحجاز سفر کرد ودر راه خدا سخت مصابره ورزید وریاضت بسیار کشید. او بطریقهٔ شیخ شهاب الدین سهروردی تأدّب داشت وخرقه از دست وی پوشید، وتصنیف کرد، وسالها درس گفت. صائن الدین فقیهی شافعی وبارع وپرهیزگار بود، از اموال سلاطین چیزی نمی‌ستد ـ هر چند بسیار اصرار میکردند ـ وفرزندان خودرا توصیه میکرد که از درگاه آنان اجتناب کنند، ومعاش او از زراعت مزرعه‌ای ـ که از پدران خویش بارث برده بود ـ میگذشت. اورا مصنّفاتی است، از جمله «تاریخ مشایخ فارس» که آنرا بطریقهٔ دیلمی[۲] ومقاریضی[۳] نوشته. وی بسال ٦٦٤[۴] درگذشت ودر خانقاه خود که در محلهٔ گچ پزان[۵] مدفون شد.»

۱۲ : شیخ علی سراج. مؤلف شدالازار آرد[۶]: «عارفی محقق بود

۱ـ ص ١٧٦-١٧٧؛ قس. هزار مزار ص ٨٤. ۲ـ رك. شدالازار ص ٤ ح ١.
۳ـ رك. ایضاً ص ٤ ح ٢ وشمارهٔ ٤٤ تراجم همان کتاب. ٤ـ در هزار مزار (ص ٨٤) بخطا «سال ششصد وچهارم از هجرت» آمده. ٥ـ در هزار مزار (ایضاً): «در نزدیکی مدرسهٔ سادات طویل بمحله ای که معروف است بگچ پزان». ٦ـ ص ٢٥٤؛ قس. هزار مزار ص ١١٤، طرائق الحقائق ج ٢ ص ٢٨٧.

وخال فرزندان شیخ روزبهان است، حالی رفیع وشأنی عظیم داشت، وچون شیخ روزبهان بپایان عمر مریض گشت، وی با شیخ ابو الحسن کردویه بر وی داخل شدند. روزبهان روی بدیشان کرد وگفت: «بیایید تا از قید این حیات فانی جسمانی بدر آییم وبزندگانی ابدی روحانی باقی گردیم.» ایشان بپذیرفتند. شیخ گفت: «من مقدّم میشوم وتو ای علی! پس از یك ماه، وتو ای ابا الحسن پس از پانزده روز[1] از گذشتن من.» پس وعده بدادند، وروز دیگر شیخ درگذشت، ودو تن دیگر بهنگام موعود درگذشتند. وفات علی سراج در نیمهٔ صفر همان سال اتفاق افتاد.»

۱۳: شیخ ابو بکر بن طاهر حافظ. وی مصاحب[2] واز اصحاب[3] شیخ روزبهان بقلی بود[4]. از او روایت شده که گفت: هر سحر بنوبت با شیخ (روزبهان) قرآن میخواندم، یك عشر وی ویك عشر من، چون وی فوت شد دنیا بر من تنگ گردید، آخر شب برخاستم ونماز گزاردم، پس بر سر تربت شیخ نشستم وبنیاد قرآن خواندن کردم وگریه بر من افتاد که از وی تنها مانده بودم، چون عشر تمام کردم آواز شیخ شنیدم که از قبر می آمد، وعشر دیگر می خواند، تا آن زمان که اصحاب جمع شدند

۱ـ در هزار مزار: پنج ماه.   ۲ـ شدالازار ص ۲٤.   ۳ـ نفحات الانس چاپ لیس ص ۲۸۹.   ٤ـ با فحص بلیغ ذکری ازین ابو بکر بن طاهر الحافظ در هیچ مأخذ دیگری نیافتم جز در نفحات الانس جامی در شرح احوال شیخ روزبهان بقلی ص ۲۸۹ــ۲۹۰ که عین حکایت متن حاضر (شدالازار)را آنجا نقل کرده وگفته که شیخ ابو بکر بن طاهر حافظ از اصحاب شیخ روزبهان مذکور بوده است (قزوینی. شدالازار ص ۲٤ ح ۱).

آواز منقطع شد ومدتی حال بدینگونه بود. روزی با یکی از اصحاب آنرا باز گفتم، بعد ازان دیگر آنرا نشنیدم[۱].

بتصریح مؤلف شدالازار[۲] شیخ روزبهان بقلی با ابو النجیب (ضیاء الدین عبدالقاهر بن عبدالله بن محمّد بن عمویهٔ) سهروردی[۳] وشیخ ابو عبدالله خبری[۴] در نزد سلفی صحیح بخاری‌را سماع کرده اند، بنا برین قول سهروردی وخبری هر دو معاصر وهمدرس روزبهان بوده اند، ولی چنانکه پیشتر گفتیم[۵] این مسأله مورد تردید است[۶].

د: خاندان روزبهان

مؤلف تحفة العرفان نویسد[۷]: «شیخ کبیر روزبهان‌را ــ قدّس الله روحه ــ دو پسر بوده وسه دختر. اما پسران یکی شیخ شهاب الدین محمّد ویکی شیخ فخر الدین احمد.»

۱ــ شدالازار ص ۲٤، نفحات الانس چاپ لیس ص ۲۸۹ - ۲۹۰. ۲ــ ص ۲٤۳.

۳ــ رك. انساب سمعانی (معاصر او) ورق ۳۱۸ ب، منتظم ابن الجوزی ۱۰ : ۲۲۵، معجم البلدان در «سهرورد»، ابن الاثیر ویافعی ونجوم الزاهرة، هر سه در حوادث سنهٔ ۵٦۳، تاریخ گزیده ص ۷۸۷، سبکی ٤ : ۲۵٦، نفحات الانس چاپ لیس ص ٤۷۸-۷۹، روضات الجنات ص ۳۲۹ (ضمن ترجمهٔ برادرزاده‌اش شهاب الدین عمر)، شدالازار ص ۷۵ ح ۳ بقلم محمد قزوینی، مقدمهٔ مصباح الهدایه بقلم همائی ص ۲۸.

٤ــ مرحوم قزوینی (شدالازار ص ۲٤٤ ح ۱) نوشته: «با فحص بلیغ معلوم ما نشد این شیخ ابو عبدالله خبری کیست ونام ونسب او چه بوده» ماسینیون ابو عبدالله خبری‌را همان «فخر فارسی» میداند که در ۵۲۸ متولد ودر ٦۲۲ وفات یافته است (ماسینیون ص ۲۷۸).

۵ــ رك. ص ۱۱ همین مقدمه.

٦ــ مؤلف طرائق الحقائق (ص ۲۸٦) روزبهان بقلی‌را از معاصران شیخ ابو الفتوح شهید سعید صعیدی یاد میکند، ولی ارتباط آن دو معلوم نیست.

۷ــ ورق ۱۱۲ ب.

پسران : ۱ : شیخ شهاب الدین محمّد بن روزبهان بقلی. – پسر بزرگ روزبهان، وی دائم الصمت بود وجز بضرورت سخن نمیکفت، خدمت فقرا میکرد وبیست سال مردم‌را وعظ کرد. فقیه حسین بن محمّد بن سلمان[۱] گوید: پرهیزکارتر از او ندیدم. وی در بلای خدا صابر بود. قرآن وعلم تدریس میکرد، ومدرسی محقّق بود، ودر طول شب قرائت (قرآن) میکرد، وبعیوب نفس خویش مشغول بود وبعیوب مردم نمی‌پرداخت. شهاب الدین در نواحی عجم وعراق سفر کرد، واورا در فسا رباطی بود. وی پیش از پدر خویش بشش ماه درگذشت[۲] ودر مقبرهٔ منذر بن قیس برابر رباط ابی زرعه – رحمة الله علیهم – دفن شد.»[۳]

در تحفة العرفان آمده[۴]: «شیخ شهاب الدین محمّد مردی متعبّد متحقق بود، وهم در حیات شیخ روزبهان بجوار حق پیوست.»

۲ : شیخ فخر الدین احمد بن روزبهان بقلی. – پسر کوچك روزبهان، وی متفنّن ومتبحّر در علوم بود. فضایل موروث‌را با فضایل مکتسب کرد آورد، وگویند در روزگار جوانی همهٔ «مصابیح»[۵] وهمهٔ

۱– رجوع شود بنمرهٔ ۱۲۲ از تراجم کتاب حاضر (شدالازار) (قزوینی). ۲– در مجمل فصیح خوافی در حوادث سنهٔ ۶۰۵ گوید: «سنة خمس وستمائة، وفاة الشیخ الامام شهاب الدین محمد بن الشیخ روزبهان، واو از دنیا سخن نمیکفت مکر در چیزی که نفع مردم در آن بودی، در رباطی که در بلدهٔ فسا داشت بخدمت فقرا مشغول بود ودر شیراز بیست سال بوعظ ونصیحت خلق مشتغل.» (قزوینی). ۳– شدالازار ص ۲۳۸، هزار مزار ص ۱۰۹. ۴– ورق ۱۱۲ ب. ۵– یعنی کتاب «مصابیح السنة» تألیف حسین بن مسعود الفراء البغوی ملقب بمحیی السنة متوفی در سنهٔ ۵۱۰ یا ۵۱۶ که از کتب معروفهٔ حدیث است در نزد اهل سنت وجماعت، ومشتمل است بر قریب چهار هزار وپانصد حدیث منتخب

«الوجیز»[۱] را حفظ کرد، واورا ابیات بسیار است که آنهارا در معنی «الوجیز» گفته، وتصانیف واشعار عربی دارد. شیخ روزبهان‌را در بارهٔ او اهتمامی بود ومیگفت: «من در آسمانها بدو مکنّی‌ام.»[۲] واز روزبهان روایت کرده اند که گفت: مرا در بعض مکاشفات بملأ اعلی عروج دادند، پس شنیدم که بعض فرشتگان ببرخی دیگر میگفتند: طرّقوا لابی احمد. وی در سال ششصد و...[۳] درگذشت ودر جنب پدرش دفن شد[۴].

در تحفة العرفان آمده[۵]: «شیخ فخر الدین احمد غزارت فضل داشت ومتفنّن ومتبحّر بود، وتذکیری بغایت خوب فرمودی، واز جملهٔ فضایل او یکی آن بود که «وجیز» در فقه که خواجه امام الدین حجة الاسلام <اعلم> علماء الاعلام محمّد غزالی ـ قدّس الله روحه ـ ساخته، استماع افتاد که آنرا بنظم آورده است، وله اشعار العربیة والفارسیة، واز جملهٔ کمال ذات او یکی آنست که شیخ روزبهان ـ قدّس سرّه ـ روزی در میان

از کتب معتبرهٔ نزد آن جماعت از قبیل صحیح بخاری وصحیح مسلم وغیرهما (رجوع شود بابن خلکان در «حسین»، وسبکی ٤: ۲۱٤-۲۱٥، وکشف الظنون در عنوان «مصابیح السنة» (قزوینی. شدالازار ص ۱۹۲ ح ۲).

۱ـ الوجیز کتاب بسیار معروفی است از غزالی در فقه شافعیه، وبواسطهٔ کثرت تداول آن فقهاء شافعیه بران شروح عدیده نگاشته اند، وصاحب کشف الظنون از قول یکی از علما روایت کند که گفته من هفتاد شرح بر وجیز دیده‌ام، ونیز گوید گفته اند که اگر غزالی پیغمبر بودی، معجزهٔ اورا همین وجیز بس بودی (رجوع شود به سبکی ٤: ۱۱٦، وکشف الظنون در باب واو) (قزوینی. شدالازار ص ۲٤۸ ح۲).

۲ـ یعنی ابو احمد (م.م.)

۳ـ کذا فی م (از مآخذ طبع شدالازار)، یعنی جای آحاد وعشرات دران سفید است، ق ب (مآخذ دیگر طبع شدالازار) اصلا این تاریخ وفات‌را ندارند (قزوینی. شدالازار ص ۲٤۸ ح ۳).

٤ـ رك. شدالازار ص ۲٤۸، هزار مزار ص ۱۱۲-۱۱۳.

٥ـ ورق ۱۱۲ ب.

اصحاب گفت که روزبهانرا در احمد پوشانیدند. شیخ فخر الدین احمد فرمود که مرا در فرزندم روزبهان پوشانیدند...»

نوادگان (پسران پسران)

۱: شیخ ابو بکر بن شهاب الدین محمّد بن روزبهان. ــ وی مشتاق ومستغرق بود، ومدّت بیست سال روزها روزه میگرفت وشب زنده داری میکرد، ودر همهٔ عمر بر کسی خشم نگرفت. فقیه (حسین بن محمّد بن سلمان) گوید: خرقهٔ شیخ شهاب الدین سهروردی‌را باشارت شیخ، هنگامی که آن خرقه‌را برای او فرستاد، از دست من پوشید. وی بسال ۶۴۱[۱] درگذشت ودر جوار پدرش دفن شد.»[۲]

۲: شیخ صدر الدین روزبهان ثانی بن فخر الدین احمد بن روزبهان. ــ مؤلف شدالازار آرد[۳]: واعظی ملیح وصبیح بود وزبانی فصیح وبیانی شیرین ودرجه‌ای رفیع ومنزلتی بزرگ داشت. ملوك وسلاطین تعظیم او میکردند. وی در جامع عتیق وجامع سنقری وعظ میکرد، واورا منصب وعظ در محافل بزرگ بود، وازو کرامات بسیار روایات کرده اند... وی در ششصد وهشتاد وپنج[۴] درگذشت واورا در قدم پدر وجدش دفن کردند. از اشعار اوست:

سقی الله اقواماً خلوا بحبیبهم وفازوا برضوان وعیش مخلّد.
رجالٌ نسوا دنیاهم وتزوّدوا تقاةً وتقوی الله خیر التزوّد.

۱ــ در هزار مزار (ص ۱۰۹) «سال ششصد وچهلم». ۲ــ شدالازار ص ۲۳۹، هزار مزار ص ۱۰۹. ۳ــ ص ۲۴۸-۹، قس: هزار مزار ص ۱۱۳. ٤ــ در هزار مزار: ششصد وچیزی از هجرت.

رجالٌ فنوا عنهم فابقوا واحضروا مشاهد قدس الواحد المتوحّد.»

شرف الدین فرزند صاحب ترجمه در تحفة العرفان نویسد[۱]: «شیخ الاسلام صدر الملة والدین روزبهان، شصت سال خلق‌را بخدای خواند، چه بر سر سجّاده وچه بر بالای منبر، وچندین هزار مرید در اطراف عالم دارد، وسالها در خدمت استادان معتبر مثل مولانا قاضی القضاة الاعظم مجد الملة والدین اسمعیل الفالی[۲] ومولانا معظم صفیّ الملة والدین ابو الخیر[۳] ـ روح الله روحه ـ تحصیل فرموده... واورا خطب واشعار بسیار است متداول در میان خلق...[۴]»

نبیرگان (اولاد صدر الدین مذکور)

۱: شیخ شرف الدین ابراهیم بن روزبهان ثانی. ـ مؤلف شدالازار گوید[۵]: «واعظ وعالمی فصیح زبان بود، در مواضع پدران خویش تذکیر داشت واخبار میگفت، واورا رساله های ملیح وتراکیب فصیح است، از آن جمله: «الموهبة الربّانیة والمکرمة السبحانیة» واز سخنان اوست: سبحان من بیده مفاتیح القلوب، ومن جعلها خزائن اسرار الغیوب، قساوتها علامة الخذلان، ورقّتها آیة من آیات الرحمن، طلوع فجر العنایة موجب الهدایة، وسطوع نیران الغضب مقتضی الغوایة، طاعة بلا حضور کسراج بلا نور، سلوا من فضل الله رَوح الرّوح، فعنده مفاتیح الفتوح، وادعوه فانّا مجیب، ولا تبعدوا عنه فانه قریب.» هم اوست که سیرت شیخ روزبهان‌را

۱ـ رك. ورق ۱۱۲ ب - ۱۱۷ ب. ۲ـ رك. شدالازار ص ۳٤٥ ح ۳. ۳ـ رك. ایضاً ص ٤۳۰. ٤ـ درینجا چند داستان در باب او نقل شده است. ۵ـ ص ۲٤۹، قس. هزار مزار ص ۱۱۳.

نگاشته وآنرا بعبارات رایق واشارات لایق زینت داده، ودران شواهدی از آیات ونظایری از حکایات آورده وبنام «تحفة اهل العرفان فی ذکر الشیخ روزبهان» نامیده وهر بابی از آنرا بقصیده‌ای معروف باسم شیخ ختم کرده، واز اشعار اوست:

اذا المرء لم یبصر خیام حبیبه   تسلّی باصواتِ الحمام المغرّد.
یفوح نسیم القرب من ترب قبره   لکلّ مریدِ صادق القلب مسند.
فلا تحسبوا شعری جمالاً لحاله   ولکنّه زینٌ لفرعی ومحتدی.»

تحفة العرفان ـ مرحوم قزوینی نوشته اند[۱]: «یك نسخه ازین کتاب تألیف صاحب ترجمهٔ حاضر شیخ شرف الدین ابراهیم بن شیخ الاسلام صدر الدین روزبهان ثانی بن شیخ فخر الدین احمد بن شیخ روزبهان بقلی کبیر در کتابخانهٔ آقای حاج حسین آقا ملك در طهران موجود است، ومباشر کتابخانهٔ مزبور آقای احمد سهیلی باجازهٔ مالك محترم آن این نسخه‌را با یك وسعت صدری که نظیر آن در زمان ما کمتر دیده شده است قریب دو سال ونیم است در اختیار راقم سطور گذارده اند[۲]... نام این کتاب در خود این نسخه مکرر از جمله در اوراق ۹ و۲۳ «تحفة العرفان فی ذکر سیّد الاقطاب روزبهان» مرقوم است، در صورتیکه در شدالازار چنانکه مشاهده میشود نام آنرا «تحفة اهل العرفان فی ذکر الشیخ روزبهان» نگاشته است، وما در حواشی کتاب حاضر[۳] مکرر مطالبی ازین

۱ــ شدالازار ص ۲۵۰ ح ۳. ۲ــ نگارنده قسمتی ازین نسخه‌را توسط یکی از دوستان استنساخ کرده است (م.م.) ۳ــ شدالازار.

کتاب نقل کرده ایم. این کتاب بفارسی است ومشتمل است بر مقدمه‌ای وهفت باب وخاتمه از قرار ذیل:

مقدمه – ورق ۱ (طبق نمره گذاری آقای هنری کربین ورق ۳)[۱]

باب اول – در ذکر مولد ومنشأ شیخ، ورق ۱۰ (۱۰ ب).

باب دوم – در ذکر اکابر ومشایخ که معاصر او بوده اند، ورق ۱۶ ب (۱۷ ب).

باب سوم – در ذکر حکایات وکرامات که از او ظاهر شد، ورق ۲۹ (۳۰ الف).

باب چهارم – در فوائد شیخ از تفسیر وحدیث بلسان اهل حقایق، وشرح ده کلمهٔ شطح از مشایخ، ورق ۹۱ ب (۹۲ ب).

باب پنجم – در فوائد متفرقه، ورق ٤٦ (٤٧ الف).

باب ششم – در ذکر اولاد واسباط شیخ وشطری از فضایل پدر مؤلف شیخ الاسلام صدر الدین روزبهان ثانی[۲]، ورق ۱۱۱ ب (۱۱۲ ب).

باب هفتم – در ذکر وفات شیخ، وکراماتی که بعد از وی در سر تربت وی یافته اند، ورق ۱۱٦ ب (۱۱۷ ب).

خاتمه – ورق ۱۲۳ (۱۲٤ الف).

مجموع اوراق این نسخه ۱۲۳ ورق است بقطع وزیری کوچك ۱۸ در ۱۲ سانتیمتر که از آن جمله ۱۰۱ ورق آن عبارت است از خود

۱– بخش بین الهلالین‌را نگارنده افزوده است، ودر سطور بعد هم جملهٔ بین الهلالین مطابق نمره گذاری آقای هـ. کربین است (م. م.) ۲– ذکر او گذشت.

تحفة العرفان، و۲۲ ورق آن قسمتی از «رسالة القدس»[۱] شیخ روزبهان بقلی است که سهواً در تجلید در اثناء تحفة العرفان جابجا گنجانیده شده است، وترتیب اوراق این نسخه در صحافی بهم خورده وبغایت پریشان ودرهم برهم ومقدم مؤخر شده است، وخط نسخه خط نسخ خواناست ولی اغلاط زیاد دارد، وتاریخ کتابت آن هشتم رمضان سنهٔ هزار وپانزده است، وبعضی فصول متفرقهٔ کتاب کلّاً یا بعضًا ناقص است یعنی در صحافی افتاده است نه اینکه ناسخ ننوشته باشد. تاریخ تألیف اصل کتاب در حدود سنهٔ هفتصد هجری است، زیرا که مؤلف در ورق ۹ گوید که بعد از نود وچهار سال از وفات شیخ روزبهان بقلی بخواهش واستدعای جمعی از اکابر شیراز شروع در جمع وتألیف این کتاب نموده، وچون وفات شیخ روزبهان بتصریح خود مؤلف تحفة العرفان ونیز بتصریح عموم مآخذ دیگر در ماه محرم سنهٔ ششصد وشش بوده است، پس نود وچهار سال بعد از وفات او درست سنهٔ هفتصد هجری خواهد بود.»[۲]

نسخهٔ تحفة العرفان متعلق بکتابخانهٔ ملك بشمارهٔ ٤٠٢٠، دارای ۱۲۳ ورق، هر صفحه ۱۹ سطر است، ودر اصل بسیار پریشانتر از وضع کنونی بود، آقای سهیلی مدیر کتابخانهٔ مذکور در ظهر نسخه نوشته اند: «کتاب اوراق وپریشانی بود، بزحمت بسیار تدوین وتنظیم یافت مع ذلك دارای نواقصی است، ان شاء الله رفع خواهد شد. نمقه احمد سهیلی خوانساری عفی عنه فی سنه ۱۳۲۲ هجری شمسی.»

۱– ذکر آن بیاید. ۲– پایان گفتار مرحوم قزوینی.

ترتیب کنونی هم چنانکه مرحوم قزوینی اشاره کرده است درهم وبرهم است، چه ۲۲ ورق آن از «رسالة القدس» روزبهان است، وباب پنجم از ورق ٤٦ ب[1] شروع میشود وباب چهارم از ورق ۹۳ الف[1] وباب ششم از ورق ۱۱۳ الف[1].

در اول نسخه چنین آمده:

«بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین. شاهان عشق‌را رایت سعادت ومعرفت در عالم مشاهده افراشته باد، وزیر وبم شهرود شهود صفات بر چهرهٔ اسرار نزد روح مقدس‌شان نواخته باد، وسرای عروس تجلی‌شان در وقت معاشرت جان با جانان از اوباش طبیعت پرداخته باد...»

ودر پایان چنین:

«ولی بشعر شریفش همی کنم تضمین
یقین بدانکه مباهات وافتخار من است،
جلال روی تو در حسن لاله‌زار من است
جمال عارض زیبای تو بهار من است.

تمّ الکتاب بعون الله وتوفیقه فی یوم الاحد ثامن رمضان المبارك سنة خمس وعشر الف الهجریة[2]»

در این نسخه نامه‌ای فارسی از عماد الدین محمد بن رئیس به روزبهان (٥٦ الف ـ ٥٧ الف) وپاسخ آن از طرف روزبهان (٥٧ الف ـ ٧٥ ب) آمده که هر دو قابل توجه است.

۱ـ طبق نمره گذاری آقای ه. کربین. ۲ـ کذا.

نیز ٥ ورق آن شامل اشعار روزبهان است[١] که در بارهٔ آنها بحث خواهد شد.

همچنین از ورق ٣٩ الف ببعد شامل «فصل سوم از باب چهارم است در شرح ده کلمهٔ شطح که از مشایخ کبار منقولست» وآنان ازین قرارند: ابو یزید بسطامی، جنید بغدادی، ابو الحسن نوری، ابو بکر شبلی، ابو بکر واسطی، ابو بکر کتابی، جعفر الحذاء[٢]، ابو العباس بن عطا، حسین[٣] بن منصور، ابو سعید بن ابی الخیر.

دیگر شامل بخشی از «رسالة القدس» روزبهانست که در تصحیح آن قابل استفاده است.

چنانکه گذشت شرف الدین در پایان هر باب قطعه شعری در مدح روزبهان آرد، از آن جمله ورق ١٧ ب اشعار ذیل‌را آورده است:

سلام بـاد ز حق بر روان روزبهان
که بود مخزن اسرار جان روزبهان
ز خاك روضهٔ او بوی عشق می آیـد
برو بـدیـده بروب آستان روزبهـان
یقین بدانـکه ز عالم فراغتت بخشند
اگر نواله دهندت ز جان روزبهـان
مغیبات که از چشم خلق محجوبست
ز لطف حق شده عین العنان روزبهان

١ــ یادداشت دوست فاضل آقای علینقی منزوی (با مقابلهٔ نگارنده). ٢ــ در اصل: الحداد. ٣ــ دراصل: ابو الحسین.

بنزد اهل حقیقت معیّن است که بود
کلیـد گنج حقـایق لسان روزبهـان
مـراد رمز انـا الحق وسرّ سبحـانی
نگشت کشف مگر از بیان روزبهان
«شرف» زراه نسب گرچه هست فرزندش
کمینه‌ایست هم از چاکران روزبهان.

۲ : شیخ عزّ الدین مسعود بن شرف الدین ابراهیم بن روزبهان ثانی. مؤلف شدالازار گوید[۱]: «وی شیخی صوفی وحلیم وصاحب سیکنه ونیکو محاوره وبسیار سفر بود، بمزید عقل ورجحان در امور امتیاز داشت، برسوم وعادات عارف ودر واقعه ها مجرّب بود. بقعهٔ شریف‌را تعمیر کرد[۲] وبسیاری بران بیفزود ودر یوم العرس[۳] وروز عاشورا تذکیر میگفت، ودو بار برای استسقا دعا کرد، وسلاطین وعلما با او موافقت نمودند، وبارها من (مؤلف شدالازار) در ختم ها در جنب او می نشستم، واز محاوره وقرب او بهره میبردم. وی میگفت: انّا لله قد خلت الدّیار، واستعلی

۱ــ ص ۲۵۳، قس. هزار مزار ص ۱۱٤. ۲ــ در هزار مزار: تعمیر بقعه های شریفه میکرد. ۳ــ کذا فی ق م؛ (از نسخ مأخذ طبع شدالازار)، ب (از نسخ مأخذ طبع شدالازار): العرفة ـ اگر نسخهٔ ب محرف نباشد ومقصود روز عرفه یعنی نهم ذی‌الحجه باشد، در آن صورت باید «عرفة» بدون الف ولام بگوید، چه این کلمه بدون الف ولام علم است وبا ال استعمال نمیشود. (قزوینی)، در هزار مزار: «در روز عرش حضرت رسول صلوات الله وسلامه علیه»، وظاهراً مراد روز وفات پیغمبر است، چه مؤلف شدالازار در ص ۲۵۱ در ترجمهٔ شیخ صدر الدین (که ذکر او گذشت) روز وفات رسول ص را... با تعزیهٔ امام حسین ٤ با هم آورده است.

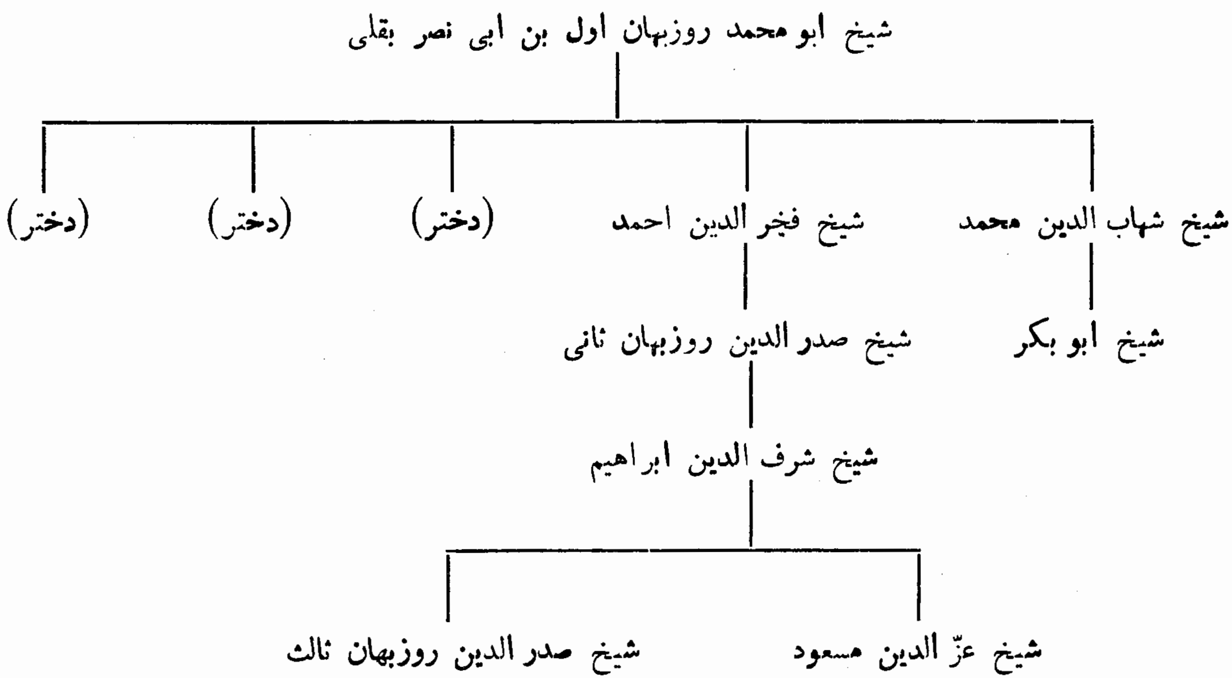
الاشرار، ولم يبق الابرار والاحرار» ومن از کلام او تعجّب میکردم وبا خود میگفتم آیا کثرت علما وفضلارا نمی بیند، چندی بر من نگذشت که معنی این گفتاررا دانستم... وی در سنهٔ هفتصد و...[۱] درگذشت، ودر رباط عالی دفن شد.»

۳: شیخ صدر الدین روزبهان ثالث بن شرف الدین ابراهیم بن شیخ صدر الدین روزبهان ثانی. مؤلف شدالازار گوید[۲]: «من اورا دیدار کردم، وی در محافل عظیم وواقعات جلیل مثل وفات پیغمبر ص وتعزیهٔ امیر المؤمنین حسین ووفیات علما وسلاطین وقضاة تذکیر میگفت. احادیث‌را از شیخ سراج الدین قزوینی محدث[۳] در جامع بغداد سماع کرد، واز بسیاری از مشایخ ثقه روایت داشت واو صاحب مروت وایثار وفتوت وصبر بود، ومن از او شنیدم که بر منبر در عزاء بعض مشایخ این اشعار میخواند:

وا اسفا من فراق قومٍ ... هـم المصابیح والحصون.
والغیث والمزن والرّواسی ... والخیر والامن والسکون.
لـم یتغیّر لنـا اللیالی ... حتّی توفّاهـم المنـون.
فکلّ نـار لنـا قلوبٌ ... وکلّ مـاءٍ لنـا عیـون.»

۱ــ جای آحاد وعشرات در هر سه نسخه (مأخذ طبع شدالازار) سفید است (قزوینی).
۲ــ ص ۲۵۱-۲۵۲، قس. هزار مزار ص ۱۱۳-۱۱۴. ۳ــ رك. شدالازار ص ۲۵۱ ح ٤.

شجرهٔ خاندان روزبهان



۳. تصوّف روزبهان

الف : ریاضت، پیر، شجرهٔ تصوّف، سلسلهٔ روزبهانیه، رباط، سماع

ریاضت روزبهان‌را سلطان عارفان وبرهان عالمان وقدوهٔ عاشقان وسرور ابدال خوانده اند[۱]. وی در اطراف شیراز وکوههای آن بریاضتهای سخت پرداخت ومجاهدتهای بلیغ نمود[۲]. مؤلف تحفة العرفان گوید[۳]: «اگر چه علوّ شأن او ومرتبت سلطان او بجذبهٔ عنایت ربّانی وتوفیق ورعایت سبحانی بوده، اما در ابتداء حالش ریاضت بسیار ومجاهدت بیشمار باختیار کشیده.»

فقیه حسین[۴] گفته که وی صاحب ذوق واستغراق ووجد دایم بود. سوزش باطن وی آرام نمیگرفت واشك او باز نمی ایستاد، وهیچوقت اطمینان نمی پذیرفت، وهیچگاه از ناله باز نمی ماند. هر شب بگریه وناله مشغول بود[۵].

۱ـ شدالازار ص ۲٤۳، هزار مزار ص ۱۱۰، نفحات الانس چاپ لیس ص ۲۸۸، طرائق الحقائق ج ۲ ص ۲۸٦.

پیر شیراز، شیخ روزبهان آن بصدق وصفا فرید جهان...
شاه عشاق وعارفان بود او سرور جملـه واصلان بـود او.

(فخر الدین عراقی. کلیات چاپ نفیسی ص ۳۱٦).

۲ـ شدالازار ص ۲٤٤، نفحات چاپ لیس ص ۲۸۸. ۳ـ ورق ۱۱ الف. ٤ـ رك. شدالازار نمرهٔ ۱۲۲ (تراجم). ۵ـ شدالازار ص ۲٤٤، نفحات ایضاً ص ۲۸۸، طرائق الحقائق ج ۲ ص ۲۸٦.

مؤلف تحفة العرفان[١] از بعض مصنّفات روزبهان[٢] نقل میکند: «چون بسنّ بیست <و> پنج سال رسیدم، وحشتی عظیم از خلق مرا ظاهر شد، گاه گاهی نسایم قدس بر جانم میوزید، نمی دانستم که چیست. گاه گاهی هاتفی از غیب آوازی دادی، تا در شبی در صحرایی بودم، آوازی شنیدم بغایت خوش، چنانچه ازان آواز شوری عظیم ووجدی بر من غالب شد، از پی میرفتم تا بسر تلّی رسیدم، شخصی دیدم نیکو روی بر هیأت صوفیان، سخنی چند در باب توحید تقریر فرمود، ندانستم که بود، نا گاه از چشمم غایب گشت، سُکر بر من غلبه کرد، روز دیگر هر چه داشتم بر انداختم...»

ونیز مؤلف تحفة العرفان آرد[٣]: «واز معتبران منقولست که از انواع ریاضت که شیخ کشیده یکی آن بود که هفت سال در کوه «بموی» که صبوی شهر شیرازست بیك خرقه بسر برده چنانچه غسل ووضو در زمستان وتابستان دران کرده بود، وآن خرقه از گردن بیرون نیاورد، وکس ندید که او تناولی کرد، چنانچه مریدان انواع اطعمه بخدمتش بردندی، روز دیگر بر سر کوهها آن طعامها خورش وحوش وطیور بودی، گاه گاهی گفتی که «ای کوه بموی! بسی انوار تجلّی بر تو یافته‌ام.»

وهمین مؤلف نویسد[٤]: «شرح ریاضاتی که شیخ ـ قدّس سرّه ـ در ابتدای حال کشیده، بیش از آنست که تعداد آن توان[٥] کرد یا در قلم توان آورد. از: صیام وقیام وانواع ریاضات واصناف اوراد که اورا بوده است

١- ورق ١١ ب. ٢- ظاهراً همان ترجمهٔ احوال روزبهان است بقلم خود او که در کشف الاسرار آمده. (م.م.) ٣- ورق ١١ ب - ١٢ الف. ٤- ورق ١٣ الف.

٥- در اصل: تواند.

در شبانروزی. از معتبران چنان استماع افتاد که نماز تا بشصت رکعت گزاردی، واحیاء شب ازو معروف ومشهور بود، وگریه بسیار کردی وآه بیشمار زدی، وچندان گریه کرده بود که آثار گریه بر روی عزیزش نشانی بود، چنانچه وقتی که ذوقی پیدا شدی ورقّتی کردی اشك چشم مبارکش بمیانهٔ آن نشان فرود <آمدی>، وگاه گاهی که غلبات شوقش ظاهر گشتی همچون فواره اشك چشمش دُر افشان گشتی.»

پیر خرقه

مؤلف شدالازار[١] گوید: وی خرقه از دست شیخ سراج الدین محمود بن خلیفه[٢] پوشید، واین قول‌را دیگران هم تأیید کرده اند[٣]. ماسینیون نویسد[٤]: «همهٔ منابع متفقند که روزبهان خرقهٔ تصوّف‌را از سراج الدین محمد بن خلیفة بن عبد السلام بن احمد بن سالبه (متوفی ٥٦٢)، برادر نصر بن خلیفه گرفت، ولی کشف الاسرار درین مورد ساکت است.»

شجرهٔ تصوّف

روزبهان بقلی دو شجرهٔ تصوّف دارد:

١ــ بنقل تحفة العرفان[٥] نخستین شجرهٔ تصوّف روزبهان ازین قرار است: روزبهان، سراج الدین خلیفه، <احمد بن عبد الکریم>[٦]، خطیب ابو القاسم محمود بن احمد بن عبد الکریم، خطیب ابو بکر بن محمد، ابو اسحق ابراهیم بن شهریار کازرونی، حسین اکار، ابو عبد الله محمد بن

١ــ ص ٢٤٤، قس. هزار مزار ص ١١٠. ٢ــ ذکر او در عنوان «پیران ومرشدان» گذشت. ٣ــ رك. نفحات الانس چاپ لیس ص ٢٨٨، طرائق الحقائق ج ٢ ص ٢٨٧.
٤ــ ماسینیون ص ٢٨٠. ٥ــ ورق ١٤ الف ــ ١٤ ب. ٦ــ بنقل مجمل فصیح خوانی در حوادث سنهٔ ٦٠٦، ماسینیون ص ٢٨٠، در تحفة العرفان نیامده.

خفیف شیرازی، ابو < محمد > جعفر حذاء[۱]، ابو عمران[۲] اصطخری، ابو تراب نخشبی، ابو موسی سرّاعی (؟)، اویس قرنی[۳]، < . . . >[۴]، امیر المؤمنین علی ٤، محمد رسول الله ص. همین شجره در مجمل فصیح خوافی در حوادث سنهٔ ٦۰٦ آمده با جزئی تصرف[۵]، وماسینیون[٦] هم همین شجره‌را نقل کرده است.

۲ـ هم بنقل تحفة العرفان[۷]، شجرهٔ دیگر تصوّف روزبهان از شیخ کبیر ابو عبد الله محمد بن خفیف ببالا چنین است:

شیخ کبیر ابو عبد الله (محمد بن خفیف)، رویم، جنید[۸]، سرّی، معروف کرخی، داود طائی، حسن بن ابی الحسن بصری، امیر المؤمنین علی ٤، محمّد مصطفی ص.

سلسلهٔ روزبهانیه

مؤلف شدالازار گوید[۹]: «روزبهان‌را در نواحی عالم اصحابی بود که بحسن طریقتش معترف واز دریاهای حقیقتش بهره میبردند خداوند جامه‌های ولایتهارا بدو پوشانید، تا خلق بتوسط وی بدو متوسّل گردند.»

۱ـ در تحفة العرفان: ابو جعفر حداد. رك. شدالازار ص ٤۰ متن وحاشیهٔ ۳. ۲ـ چنین است در کتاب اللمع چاپ نیکلسون ۱۹۱٤ لیدن ص ۲۱۱. در اصل تحفة العرفان: ابو عمر. ۳ـ ابو تراب عسکر بن حسین نخشبی بقول رسالهٔ قشیریه مصاحبت حاتم الاصم وابو حاتم عطار مصری داشت ودر سنهٔ ۲٤۵ درگذشت (رسالة القشیریه طبع مطبعة التقدم العلمیة. مصر ص ۱۷) وبیك واسطه نمیتواند مرید اویس قرنی (مقتول بسال ۳۷) (شذرات الذهب چاپ مصر ج ۱ ص ٤٦) باشد. ٤ـ در اصل نامی بوده که تراشیده اند (شاید عمر بن خطاب). ۵ـ یعنی «احمد بن عبد الکریم» در مجمل آمده، ودر تحفه نیامده، و«خطیب ابو بکر بن محمد» در تحفه آمده ودر مجمل نیامده است. ٦ـ ماسینیون ص ۲۸۰. ۷ـ ورق ۱٤ ب. ۸ـ در اصل: رویم وجنید. ۹ـ ص ۲٤٦.

روزبهان بقلی سلسلهٔ روزبهانیه‌را تأسیس کرده که آقای ماسینیون بنقل از سید مرتضی زَبیدی[۱] اسناد آنرا چنین نقل میکند:

روزبهان بقلی (متوفی ۶۰۶)، پسر وی احمد (فخر الدین)، نوادهٔ وی روزبهان ثانی صدر الدین احمد (متوفی ۶۸۵، پدر ابراهیم نویسندهٔ ترجمهٔ احوال، وجدّ روزبهان ثالث صدر الدین)، عبد الودود خالوی فرید الدین (شدالازار، نمرهٔ ۲۴۹)، عبد القادر طاوسی، غیاث (یا قوام الدین محمّد بن غیاث) کازرونی، نور الدین ابو الفتوح احمد طاوسی (متوفی ۸۷۱)، علی بن محمد، احمد بن محمّد نهروالی، قطب محمّد بن احمد بن محمّد نهروالی (۹۱۷ـ۹۹۰)، احمد بابا سودانی (۹۶۳ـ۱۰۳۲؛ قاضی معروف تمبوکتو)، عبد القادر غسّانی فاسی (متوفی ۱۰۳۲)، عبد القادر فهری فاسی (شاذلی ۱۰۰۷ـ۱۰۹۱)، نوادهٔ وی محمد صغیر (متوفی ۱۱۳۴)، محمّد ابن عبد الله ابن ایوب تلمسانی، زَبیدی (۱۱۴۰ـ۱۲۰۷ = ۱۷۹۱ م.)[۲]

رباط روزبهان روزبهان بقلی رباطی در باب الخداش[۳] (شیراز) بنا کرد که دران مریدان‌را ارشاد میکرد وآیندگان وروندگان‌را اطعام میفرمود[۴].

مؤلف تحفة العرفان گوید[۵]: «چنین منقولست که چون (روزبهان) از سُکر بصحو آمد، در شیراز بناءِ رباط مبارك فرمود در باب خداش بن منصور ـ رضی الله عنه ـ در تاریخ سنهٔ ستین وخمسمائه، وذکر آن فرمود

۱ـ عقد (؟) ۵۳. ۲ـ ماسینیون ص ۲۷۹ - ۲۸۰. ۳ـ باب خداش یا درب خداش یا درب خدش از دروازه های شیراز بوده (رك. شدالازار ص ۲۴۶، ۲۶۵، ۵۲۷، ۵۲۹).
۴ـ شدالازار ص ۲۴۶ـ۷. ۵ـ ورق ۱۲ الف.

که « بناءِ این رباط برای اولیاءِ حق است. »

روزبهان خود پس از مرگ جنب همین رباط ـ که برباط قدیم معروف شد ـ مدفون گردید، وبعدها رباطی جدید بدان ضم کردند[۱].

سماع

روزبهان‌را مجلس سماع بود[۲]. مؤلف تحفة العرفان آرد[۳]: « منقولست که شبی امام فقیه ارشد الدین[۴] ـ رحمه الله ـ با شیخ (روزبهان) در سماعی بودند. شیخ‌را وقت خوش شد. امام با شیخ در حرکت آمد، حالی عظیم امام‌را روی نمود. روز دیگر در مسجد جامع نوبت تذکیر فقیه ارشد الدین بود، رقعه‌ای نوشتند که دوش با شیخ روزبهان در سماع وچرخ امام‌را وقت خوش گشت. گفت: « اگر آنچه من از شیخ روزبهان[۵] دیدم اگر ملك مقرّب دیدی بچرخ آمدی. »

مؤلف شدالازار نویسد[۶]: « در آخر عمر از سماع باز ایستاد. ازو سبب پرسیدند، گفت: « اکنون من از خدای ـ عزّ وجلّ ـ سماع میکنم، پس از آنچه از غیر او سماع کردم پرهیز مینمایم. فقیه[۷] در تعبیر این کلام گوید: یعنی من در دریاهای اسرار قرآن غوص کنم، پس آنچه‌را از صفات عظمت وکبریا وجلوت وی بر ما بصفات جلال وجمال آمده، میشنوم. »

کرامات کرامات وخوارق عادات بسیار از شیخ روزبهان در کتب

۱ـ شدالازار ص ۲۴۷. ۲ـ شدالازار ص ۲۴۶، طرائق الحقائق ج ۲ ص ۲۸۶.
۳ـ ورق ۲۵ ب - ۲۶ الف. ۴ـ رك. عنوان «استادان». ۵ـ در اصل: + رحمة الله علیه. ۶ـ ص ۲۴۶. ۷ـ صائن الدین حسین بن محمد بن سلمان. (رك. شدالازار ص ۱۷۶).

ومخصوصًا در تحفة العرفان (باب اول وباب سوم[1] وباب هفتم[2]) نقل شده که ما از ذکر آنها صرف نظر میکنیم.

ب: عشق صوفیانه

جمال در نظر عارفان

در اسلام

احادیث واخباری در اسلام هست دالّ بر تمجید از حسن وزیبایی وذکر جمال الهی:

۱: انّ الله جمیل یحبّ الجمال[3] (مسلم، ج ۱ ص ٦٥؛ جامع صغیر ج ۱ ص ٦٨؛ مستدرك حاکم ج ۱ ص ٢٦؛ احیاء العلوم ج ٤ ص ٢١٢؛ تلبیس ابلیس طبع مصر ٢٠١؛ کنوز الحقائق ص ٢٥).

۲: انّ الله تعالی جمیل یحبّ الجمال ویحبّ ان یری اثر نعمته علی عبده ویبغض البؤس والتباؤس.

۳: انّ الله تعالی جمیل یحبّ الجمال، سخیّ یحبّ السخاء، نظیف یحبّ النظافة. (جامع صغیر، ج ۱ ص ٦٨)[4].

او جمیل است ویحبّ (محبّ) للجمال

کی جوان نو گزیند پیر زال.

(مثنوی چاپ علاء الدوله ص ١٠٦، چاپ نیکلسون دفتر دوم ص ٢٥١)

۱ــ کراماتی که در زمان حیات ازو دیده شده. ۲ــ کراماتی که پس از وفات از تربت او دیده‌اند. ۳ــ در بعض مآخذ: ان الله جمیل ویحب الجمال، ونیز الله الجمیل وهو یحب الجمال (امثال وحکم دهخدا ج ۱ ص ٢٦٩ و٢٨٨). ٤ــ رك. فروزانفر. احادیث مثنوی. تهران ١٣٣٤ ص ٤٢.

چون خدا در دو جهان روی نکو دارد دوست
من کـه پور حسنم، دوست نـدارم چکنم؟
(پور حسن اسفراینی)[1]

در عبهر العاشقین[2] «ان الله جمیل ویحبّ الجمال» آمده.

۴: اتانی ربّی عزّ وجلّ فی احسن صورة.
(مسند احمد بن حنبل. اول ص ۳۶۸؛ مفتاح کنوز السنة ص ۲۱۵).

۵: رأیت ربّی فی احسن صورةً.
(عبهر العاشقین ص ۳۱)

۶: در «دعای سحر» آمده: «اللّهم انّی اسئلك من جمالك باجمله وکلّ جمالك جمیل، اللّهم انّی اسئلك بجمالك کله»
(مفاتیح الجنان. عباس قمی. تهران شرکت سهامی طبع کتاب ۱۳۲۹ شمسی ص ۱۸٤)

ودر وصف چهرهٔ نیکو:

۷: اطلبوا الخیر عند حسان الوجوه.
(سفینة بحار الانوار ج ۱ ص ۲۸۰)

۸: من فیه حبّة وغلبة بالله ولله وفی الله، یحبّ وجه الحسن.
(عبهر العاشقین ص ۹)

۹: انّ رسول الله ـ صلّی الله علیه وسلم ـ کان یعجب الخضرة، ویعجبه وجه الحسن.
(عبهر العاشقین ص ۲۹)

۱۰: ثلث یزیدنّ فی قوّة البصر: النظر الی الخضرة، والنظر الی الوجه الحسن، والنظر الی الماء الجاری.
(عبهر العاشقین ص ۲۹)

۱ـ امثال وحکم دهخدا ج ۱ ص ۲٦۹. ۲ـ ص ۲۹.

۱۱ : انّ رسول اللّٰه ص یأمر بالجیوش : اذا ارسلتم رسولاً فاجعلوه حسن الوجه الاسمر.

(عبهر العاشقین ص ۲۹)

۱۲ : اعتمدوا بحوائجکم صباح الوجه ، فانّ حسن الصورة اوّل نعمة لقاك من الرجل.

(عبهر العاشقین ص ۳۰)

۱۳ : من رزق حسن صورة وحسن خلق وزوجة صالحة وسخاء نفس ، فقد اعطی خیر الدنیا والآخرة.

(عبهر العاشقین ص ۳۰)[1]

در تصوّف اسلامی هر یك از مشایخ صوفیان بنیاد کار وطریقت خودرا بر ورزش یکی از مقامات وپایداری در تحقّق بدان یا سیر در یکی از احوال ومراقبت آن نهاده اند ، چنانکه بعضی سکر وعزلت وگروهی مراقبت باطن ودسته‌ای صحبت وایثار[2] را اصل قرار داده اند ، وبرخی از مشایخ راستین عشق ووداد را پایهٔ ترقی وکیمیای سعادت شمرده اند[3].

بعضی از صوفیان عقیده دارند که پرستش جمال وعشق صورت آدمی‌را

۱ــ ناگفته نماند که در صحت واصالت بعض احادیث مذکور تردید است. راجع باصطلاح «حبّ عذری» ومفهوم آن ، رك. لوئی ماسینیون. Udhrî در دائرة المعارف اسلام ، ونیز رجوع بمقدمهٔ فرانسوی کتاب حاضر شود. ۲ــ اما سکر وعزلت طریقهٔ ابایزید طیفور بن عیسی بسطامی است که در احوال بسکر یعنی غلبهٔ محبت حق ودر معاملات بترك صحبت واختیار عزلت اهتمام میورزید ، وصحو یعنی حصول مراد وپرورش مریدان بمراقبت باطن روش ابو القاسم جنید نهاوندی است ، وصحبت وایثار آیین ابو الحسین احمد بن محمد نوری است که بتفضیل تصوف بر فقر معتقد بود ، وگوید صحبت درویش‌را فریضه است وعزلت ناستوده (فروزانفر). ۳ــ فروزانفر. سعدی وسهروردی. سعدی نامه. از انتشارات مجلهٔ تعلیم وتربیت. تهران ۱۳۱٦ ص ٦۹۹.

بکمال معنی میرساند که چون معنی جز در صورت نتوان دید وجمال ظاهر آینه دار طلعت غیب است، پس ما که خود در قید صورت وگرفتار صوریم بمعنی مجرّد عشق نتوانیم داشت، وازین رو بنیاد طریقت خودرا بر اساس جمال پرستی متکّی ساخته، بزیبائی صورت عشق میورزیده اند.»[۱]

ابو بکر محمد بن ابی سلیمان داود اصفهانی (متوفی ۲۹۷ هـ.) در کتاب الزهرة از جمال وعشق سخن میراند[۲].

ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵) یکی از نخستین کسانی است که خدارا در صور زیبای طبیعت میدید[۳].

ابو حمزه وابو الحسین احمد بن محمد نوری (متوفی ۲۹۵) نیز در همین طریق گامزن بوده اند[۴].

امام احمد غزالی[۵] مؤلف کتاب سوانح (متوفی ۵۲۰) همین راه‌را طی میکرد[۶].

روزبهان بقلی (متوفی ٦۰٦) درین طریقه ممتاز است، وما ازین پس از عقیدهٔ او بحث خواهیم کرد.

۱– فروزانفر. سعدی وسهروردی. ایضاً ص ۸٦ – ۸۷. ۲– رك. النصف الاول من کتاب الزهرة، باهتمام دکتر لویس نیکل البوهیمی. طبع جامعة شیکاغو. مطبعة الآباء الیسوعیین. بیروت ۱۹۳۲ م. ۳– ماسینیون ص ۲۸۷. ذوالنون گوید: «من استأنس بالله، استأنس بکل شیء ملیح ووجه صبیح» ونیز گوید: «المستأنس بالله یستأنس بکل شیء ملیح وبکل صورة طیبة. ولاهل المعرفة فی هذه الاشیاء اسرار لا یصلح کشفها الا لاهلها، فمن افشأ بغیر اهلها حلت به العقوبة والمثلات.» (عبهر العاشقین ص ۹) ۴– ماسینیون، ایضاً. ۵– کلیات عراقی طبع هند ص ۲۳۸. عراقی در حکایتی منظوم میرساند که احمد غزالی بدین عقیده بوده است (فروزانفر). ٦– فروزانفر. ایضاً ص ۸۷.

فخر الدین عراقی[۱] (متوفی ۶۸۸) صاحب لمعات که از شاگردان صدر الدین قونوی است برین عقیده بوده مباحث عرفان‌را در مؤلفات خود با اصطلاح عشق وعاشق ومعشوقه بیان کرده است[۲].

اوحد الدین کرمانی[۳] نیز همین روش داشت ودر خانقاه وی این طریقه معمول بود[۴]. وی بمقتضای المجاز قنطرة الحقیقة عشق زیبا چهرگان‌را اصل مسلك خود قرار داده، آنرا وسیلهٔ نیل بجمال وکمال مطلق میشمرد[۵]. وقتی شمس الدین (تبریزی) در اثناء مسافرت ببغداد رسید وشیخ اوحد الدین کرمانی‌را دیدار کرد، پرسید که «در چیستی؟» گفت: «ماه‌را در آب طشت می بینم»، فرمود که «اگر در گردن دنبل نداری، چرا در آسمان نمی بینی؟»[۶] سر دستهٔ این گروه مولانا جلال الدین مولوی[۷] وخواجه حافظ[۸] میباشند[۹].

۱- عراقی مثنوی ببحر خفیف نظم کرده، واین روش‌را بآشکار اظهار می نماید. رجوع شود بکلیات عراقی طبع هند (فروزانفر). ۲- فروزانفر. ایضاً. ۳- شرح حال او در نفحات الانس وآثار البلاد والحوادث الجامعه طبع بغداد (ص ۷۳) وغالب تذکره‌ها موجود است (فروزانفر). ٤- فروزانفر ایضاً ص ۸۷. ۵- علاوه بر آنکه جامی ودیگر تذکره نویسان این عقیده‌را باوحد الدین نسبت داده اند، از اشعار خود او نیز این عقیده بدست میآید، چنانکه از رباعی ذیل:

زان مینگرم بچشم سر در صورت   زیرا که ز معنی است اثر در صورت
این عالم صورتست وما در صوریم   معنی نتوان دید مگر در صورت.

(فروزانفر. زندگانی مولانا جلال الدین محمد مولوی. چاپ دوم. کتابفروشی زوار تهران ۱۳۳۳ شمسی. ایضاً ص ۵۳ ح ۵). ٦- فروزانفر. زندگانی مولانا ایضاً ص ۵۳. ۷- طریقت مولانا جلال الدین وتعشق او بشمس تبریز وصلاح الدین زرکوب وچلبی حسام الدین ازان مشهورتر است که بمزید بیانی حاجت باشد، وشرح آنرا در رسالهٔ شرح حال مولوی (رك. ح ۵) بتفصیل آورده‌ام (فروزانفر). ۸- میگوید:

مصلحت دید من آنست که یاران همه کار   بگذارند وسر طرهٔ یاری گیرند.
مراد ما ز تماشای باغ عالم چیست؟   بدست مردم چشم از رخ تو گل چیدن.

۹- فروزانفر. سعدی وسهروردی. ایضاً ص ۸۳. (فروزانفر).

روزبهان بقلی - روزبهان بقلی در کتاب « منطق »[۱] یك سلسلهٔ تفکرات مبنی بر عشق وجمال آورده است[۲].

عشق صوری روزبهان. - ابن العربی در باب ۱۷۷ از فتوحات المکیة، در ذکر نوع ششم، در علوم معرفت که علم خیال باشد، وعالم آن متّصل ومنفصل است، گوید:

« شیخ روزبهان در مکه مجاور بود، وکان کثیر الزعقات فی حال وجده فی الله بحیث انه کان یشوش علی الطائفین بالبیت، فکان یطوف علی سطوح الحرم، وکان صادق الحال. ناگاه بمحبت زنی مغنیه مبتلا شد، وهیچکس نمیدانست، وآن وجد وصیحه‌هایی که در وجد فی الله می‌زد، همچنان باقی بود، اما اول از برای خدای تعالی بود، واین زمان از برای مغنیه، دانست که مردم‌را چنان اعتقاد خواهد شد که وجد وصیحات وی این زمان نیز از برای خدای تعالی است، بمجلس صوفیهٔ حرم آمد وخرقهٔ خود بیرون کرد، وپیش ایشان انداخت، وقصهٔ خود با مردم بگفت وگفت: « نمیخواهم که در حال خود کاذب باشم. » پس خدمت مغنیه‌را لازم گرفت. حال عشق ومحبت ویرا با مغنیه گفتند وگفتند که وی از اکابر اولیاء الله است. مغنیه توبه کرد وخدمت ویرا پیش گرفت. محبت آن مغنیه از دل وی زایل شد، بمجلس صوفیه آمد، وخرقهٔ خود درپوشید. »[۳]

این داستان‌را جامی در نفحات الانس ومعصومعلی شاه در طرائق الحقائق[۴] بنقل از فتوحات آورده اند.

۱- ورق ۱۳ ب. ۲- ماسینیون ص ۲۸۷. ۳- رك. نفحات الانس چاپ لیس ص ۲۹۰، چاپ نول کشور ص ۲٤۲. ٤- ج ۲ ص ۲۸۷.

ماسینیون[۱] درین باب گوید: «آیا باید این داستان‌را به روزبهان مصری مرتبط دانست، من چنین تصور میکنم.»

بنا برین وی می‌پندارد که قهرمان این حادثهٔ عشقی، شیخ کبیر روزبهان مصری کازرونی الاصل[۲] بوده است. ماسینیون ـ چنانکه گفتیم[۳] ـ در مورد سفر روزبهان بقلی بمکه هم شك کرده است، ولی چنانکه در عنوان «سفرها» متذکر شدیم سفر وی بمکه از جانب نوادهٔ روزبهان ـ یعنی مؤلف تحفة العرفان ـ تأیید شده ومؤلف شدالازار ودیگران هم آنرا نقل کرده اند. امّا در باب عشق وی، با اطلاعی که از حسّ جمال پرستی وعشق روزبهان بقلی داریم، وبا تأیید فتوحات المکیه ونفحات الانس وطرائق الحقائق[۴] دلیلی نیست که آنرا مرتبط بروزبهان مصری ـ که در مآخذ ذکری از عشق وجمال پرستی او نیست ـ بدانیم.

فخر الدین عراقی در «عشاق نامه» آرد[۵]:

پیر شیراز، شیخ روزبهان	آن بصدق وصفا فرید جهان
اولیارا نگین خـاتم بـود	عالم جان وجان عـالم بود
شاه عشاق وعارفان بود او	سرور جمله واصلان بود او
چون بایوان عاشقی بر شد	روزبه بـود وروزبه‌تر شد
سالها با جمال جان افروز	روز شب کرده بود وشبها روز
داشت او دلبری فرشته نهاد	که رخش دیده‌را جلا می‌داد

۱ــ ص ۲۷۹. ۲ــ رك. ص ٤ و۱۱ همین مقدمه. ۳ــ رك. ص ۱۱ همین مقدمه.
٤ــ مآخذ دو کتاب اخیر همان فتوحات است. ۵ــ کلیات عراقی چاپ نفیسی ص ۳۱۶.

اتفاقاً مگـر سفیهی دیـد — کان پری پای شیخ می مالید
رفت تا درگه اتابك سعد — تیزروتر ز سیر برق از رعد
گفت: «ای پادشاه دین! فریاد — پای خود شیخ دین بامرد داد.»
سعدزنگی، ز اعتقادکه داشت — در حق شیخ افترا انگاشت.
کرد روزی مگر عیادت شیخ — دید حالی که بود عادت شیخ
دلبری دید، همچو بدر منیر — چست در بر گرفته پای فقیر.
چون اتابك بچشم خویش بدید — از حیا زیر لب همی خندید
بود نزدیك شیخ سوزنده — منقلی پر زِ آتش آکنـده
پایها از کنـار آن مهوش — چست در زد بمنقل آتش
گفت: «چشم اگرچه حیرانست — پای‌را پیش هر دو یکسانست»
«آتش از تن نصیب خود طلبد — سوزش مغز بی خرد طلبد»
«گل آتش به پیش ابراهیم — وز تجلّی نسوخت جسم کلیم»
«نظر ما بچشم تو جانی است — میل دل‌را نتیجه روحانی است»
«نظری کز سر صفا آیـد — بطبیعت مگـر نیـالایـد»
«گر ترا نیست با غمش کاری — دایمـا من مقیدم، باری.»

عشق بجمال. — روزبهان بقلبی عشق شدیدی بصور زیبا وجامه‌های آراسته داشته‌است. فرشتگان در نظر او مانند زنان گیسو، گوشوار، مروارید وحجاب نورانی دارند، وحوریان پاهای خودرا می آرایند.

روزبهان بموسیقی علاقه مند بود[۱]. فرشتگان در نظر وی طنبور ومزمار

۱ــ رك. عنوان «سماع» در همین مقدمه.

وانبیا صور داشته اند. حضرت الوهیت در نظر روزبهان همچون گلی سرخ است، که همهٔ منظره‌را فرا میگیرد، همه جا گلهای سرخ سایه افکن میباشند، گلهای سپید وسرخ بیننده‌را احاطه میکنند. رنگ غالب در رؤیاهای روزبهان رنگ قرمز باده وخون است[۱].

جامی در نفحات الانس[۲] از کتاب کشف الاسرار روزبهان چنین نقل کرده: «قوّال باید که خوب روی بود، که عارفان در مجمع سماع بجهت ترویح قلوب بسه چیز محتاجند: روایح طیبه، ووجه صبیح، وصوت ملیح...»

ما در بحث از عبهر العاشقین در باب «صورت آرزو» در نظر روزبهان گفتگو خواهیم کرد.

حافظ وروزبهان

سودی در شرح دیوان حافظ[۳] در تأویل «پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان» آرد[۴]:

«در مناقب خواجه (حافظ) نوشته اند که نسبت خرقهٔ خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی به پیر ارشاد وبیعث او شیخ محمود[۵] عطّار شیرازیست که به «پیر گلرنگ» مشهور است، واو مرید شیخ عبد السلام است، واو مرید شیخ فخر الدین احمد ولد شیخ روزبهان بقلی، واو خرقه از پدر خود شیخ شطاح دارد.»

جای تأسف است که مراد سوری از «مناقب خواجه» معلوم نیست،

۱- ماسینیون ص ۲۷۷. ۲- چاپ لیس ص ۲۸۸ وچاپ نول کشور ص ۲٤۰. ۳- ج ۲ ص ٤۲. ٤- ترجمه از دوست نگارنده آقای منوچهر مرتضوی. ۵- کذا.

آیا کتابی بوده نظیر مناقب بسیاری از عارفان ایران، که سودی بدان دسترس داشته؟ در هر حال این روایت قابل توجه است وشاید تا حدّی علّت شباهت افکار حافظ وروزبهان‌را در عشق وجمال پرستی بیان کند امّا بر این روایت اشکالاتی وارد است:

اولاً سلسلهٔ تصوّف مذکور با سلسله‌ای که زبیدی نقل کرده[۱] موافق نیست.

ثانیاً نام پیر مذکور (عطار) در جای دیگر از شرح سودی[۲]، شیخ محمد عطار است، وهم اوست که در «مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولی»[۳] بنام «علاء‌الدین محمد عطار» آمده است، وجامی در نفحات الانس[۴] اورا «از کبار اصحاب خواجه بهاء‌الدین» میشمارد.

٤. آثار روزبهان

الف: نثر؛ ب: شعر

در تحفة العرفان آمده[۵]: «امّا مصنّفات شیخ استماع افتاد که شصت پاره کتاب از مصنّفات اوست، بواسطهٔ فترتی که واقع شد بعد از وفات شیخ آن کتابها متفرق شد، امّا آنچه یافته ذکر آن ایراد کرده شود.»

۱ــ وپیشتر گذشت. ۲ــ ج ۲ ص ۳۷. ۳ــ مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمت الله ولی. باهتمام ژان اوبن. تهران ۱۳۳۵ ص ۸۶. ٤ــ چاپ لیس ص ٤٤٥. ٥ــ ورق ۱٤ ب ــ ۱٥ الف.

الف : نثر

مؤلف شدالازار آرد[1]: «در هر نوع از تفسیر وتأویل وحدیث وفقه واعتقاد وتصوّف تصنیف دارد.»

I. در تفسیر وتأویل

دو تفسیر ساخته[2]:

(۱) ۱ : **لطائف البیان فی تفسیر القرآن**[3] ـ درین کتاب اقوال مفسّران آورده مثل قول ابن عباس وضحاك وقتاده وکلبی وامثال ایشان، ودر آخر قول خود فرموده[4].

(۲) ۲ : **عرائس البیان فی حقائق القرآن**[5] ـ در تفسیر عرایس البیان اقوال ایمهٔ مشایخ آورده مثل جنید وابن عطار وشبلی وابو بکر واسطی وسهلِ عبد الله[6] تستری وعبد الرحمن علی ـ قدّس الله ارواحهم ـ ودر آخر فرماید: «واقول کذا»[7]

حاجی خلیفه در کشف الظنون گوید[8]: «عرائس البیان فی حقائق القرآن ـ تألیف شیخ ابو محمد روزبهان بن ابی النصر البقلی الشیرازی الصوفی (متوفی بسال ٦٠٦)، وآن تفسیریست بر طریقهٔ اهل تصوّف. وی

۱ـ ص ۲٤٤. ۲ـ تحفة العرفان ورق ۱٥ الف. ۳ـ شدالازار ص ۲٤٤، در نسخهٔ تحفة العرفان (ورق ۱٥ الف) : لطایف البیان فی التفسیر القرآن! ٤ـ تحفة العرفان ورق ۱٥ الف. ٥ـ شدالازار ص ۲٤٤. ٦ـ یعنی سهل بن عبد الله. ۷ـ تحفة العرفان ورق ۱٥ الف، وپس ازین عبارت از دیباچهٔ این تفسیر عباراتی نقل کرده است ۸ـ چاپ دوم استانبول ج ۲ : ۱۱۳۱.

گوید : صنفته موجزًا مخففًا لا اطالة فیه ولا املال ، وذکرت ماسنح لی من حقیقة القرآن ولطائف البیان ، بالفاظ لطیفة وعبارات شریفة ، وربّما ذکرت تفسیر آیة لم یفسّرها المشایخ ، ثم اردفت بعد قولی اقوال مشایخی بما عبارتها الطف واشارتها اظرف ، وترکت کثیرًا منها لیکون اخفّ محملًا واحسن تفصیلًا . انتهی . »

در حبیب السیر[1] ومجمع الفصحاء[2] وآثار العجم[3] وفارسنامهٔ ناصری[4] وطرائق الحقائق[5] ازین کتاب به « تفسیر عرایس » یاد شده است[6].

نسخ خطی . ـ ۱ : نسخ متعدد ازین کتاب یا اجزائی ازان یا از اختصارات وانتخاباتی ازان در بعض کتابخانه‌های عمومی موجود است ، از جمله :

۱ : در کتابخانهٔ ملّی مصر[7].

۲ : نسخه‌ای ازین تفسیر در کتابخانهٔ ملّی تهران موجود است .

آغاز : الحمد لله الذی کان فی ازل الآزال موجودًا بوجوده وذاته کنوز صفاته . . .

انجام : وفلق الصدور وفتقها وشرحها لتدارك ماجری فیها اذنی ذلك صحة .

خط نسخ مجدول ، آیات شریفه با جوهر قرمز نوشته شده ، هفت ورق صحافی شده وعده ای از اوراق وسط افتاده است . ٦٤٤ ورق ، صفحهٔ ۲۵ سطری ، صفحهٔ اول ۲۲ سطر ، جلد ساغری ترنج وسط ضربی ، اندرون

۱ـ چاپ خیام ج ۲ ص ۳۳۱ . ۲ـ ج ۱ ص ۲۳٦ . ۳ـ ص ٤٦۱ . ٤ـ ج ۲ ص ۱٤۷ . ٥ـ ج ۲ ص ۲۸٦ . ٦ـ در عبهر العاشقین (ص ۱۳۱) ذکر کتاب « بیان » آمده که احتمالا مراد عرایس البیان است . ۷ـ قزوینی . شدالازار ص ۲٤٤ ح ٥ .

جلد ترنج ولچکی سوخته، صفحهٔ اول حاشیهٔ طلائی، طول ۲۲ سانتیمتر، عرض ۱۳ ونیم سانتیمتر. شمارهٔ «۱۲۱۹»[۱]

۳ : نسخهٔ دیگر در جامع الپاشا بموصل (مخطوطات موصل ٦٦).

٤ : نسخهٔ دیگر متعلق به اوقاف بغداد ۱۷۷، ناقص.

٥ : نسخهٔ دیگر نیز متعلق به اوقاف بغداد ۱۷۸.

٦ : نسخهٔ دیگر متعلق به تیموریه ٥٦۲ (فهرست ۱ : ٤۳).

۷ : نسخهٔ دیگر متعلق بدانشگاه تهران شمارهٔ ۹، خط نسخ، قرن هشتم، دارای ٥۲۳ ورق، ۲۱ تا ۲۸ سطری. قطع ۱۲ × ٥ × ۱۸ و۸ ونیم × ۱۳.

۸ : نسخهٔ آستان قدس.

آغاز : بعد از بسمله ربّ یسر یا کریم «الحمد لله الذی کان فی ازل الآزال موجوداً بوجوده الخ».

انجام : ... وسایر الاولیاء مادامت الارض والسماء الخ.

تاریخ کتابت ۱۰٦۰ هجری قمری. کاتب : محمد غنی بن صفی الله الحسینی شهیر بسلامی (کاتب اسم کتاب‌را «نبذة النفایس فی انتخاب العرایس» آورده)[۲]. نوع خط : نسخ ۱۷ سطری. آیات بشنجرف نوشته شده. عدهٔ اوراق ۲٦۰. قطع : طول ۲ گره و٤ بهر؛ عرض ۱ گره و٥ بهر. وقفی مرحوم عضد الملک[۳].

۱ــ فهرست کتب خطی کتابخانهٔ عمومی معارف. جزء اول تألیف عبد العزیز جواهر کلام. تهران ۱۳۱۳ ص ۲٦ــ۲۷. ۲ــ وبنابرین منتخب تفسیر مورد بحث است. ۳ــ فهرست آستان قدس رضوی ج ۱ فصل سوم تفسیر، شمارهٔ ۱٤۹ ص ٤۸. برای اطلاع از نسخ خطی عرائس در ترکیه رجوع به رسالهٔ ریتر (که در پایان مقدمهٔ حاضر یاد خواهیم کرد) شود.

چاپها . ـ ۱ : کلکته . سنگی دو جلد ۱۳۰۱ قمری = ۱۸۸۳ میلادی . ودر حاشیهٔ آن تفسیر ابن العربی طبع شده[۱].

۲ : قسمتی از تفسیر مورد بحث از اوایل سورهٔ انعام تا آخر قرآن در حاشیهٔ صفحات ۲۴۲ ـ ۳۸۳ از کتاب صفوة الصفای ابن البزاز در مناقب شیخ صفی الدین اردبیلی که در سنهٔ ۱۳۲۹ هجری قمری در بمبئی چاپ سنگی شده است بطبع رسیده است[۲].

II. در شرح احادیث[۳]

در شرح حدیث مشکل دو کتاب معتبر ساخته[۴]:

(۳) **۱ : کتاب مکنون الحدیث**[۵].

(٤) **۲ : کتاب حقائق الاخبار**[٦].

III. در فقه[۷]

(۵) **کتاب الموشح فی المذاهب الاربعة** وترجیح قول الشافعی بالدلیل[۸]. مؤلف تحفة العرفان نویسد[۹]: « ودر فقه کتابی تصنیف فرموده، نام آن موشح مذاهب بر چهار امام[۱۰] که اعلام اسلام اند ـ رضوان الله علیهم ـ جمع فرموده. »

۱ـ یادداشت آقای منزوی. ۲ـ قزوینی. شدالازار ص ۲٤٤ ح ۵. ـ آقای ماسینیون (ص ۲۸۱) از طبع کانبور Cawnpore تفسیر مورد بحث یاد کرده است. ۳ـ شدالازار ص ۲۲٤. ٤ـ تحفة العرفان ورق ۱۵ ب. ۵ـ شدالازار ص ۲٤٤، در تحفة العرفان ایضاً: شرح مکنون الحدیث. ٦ـ شدالازار ایضاً، در تحفة العرفان ایضاً اسم این کتاب نیامده. ۷ـ شدالازار ایضاً. ۸ـ شدالازار ایضاً. ۹ـ ورق ۱۵ ب. ۱۰ـ چنین است وظ. بر مذاهب چهار امام...

IV. در اصول[۱]

(٦) ۱ : کتاب العقائد[۲].

(۷) ۲ : کتاب الارشاد[۳].

(۸) ۳ : کتاب المناهج[۴].

V. در تصوّف[۵]

(۹) ۱ : کتاب مشرب الارواح[٦].

(۱۰) ۲ : کتاب منطق الاسرار ببیان الانوار[۷] ـ آقای لوئی ماسینیون نسخه‌ای ازین کتاب دارند مورخ بسال ٦٦٥ هـ. /١٢٦٦ م.، بقطع آلبوم، ۸۱ ورق.

دو نسخه ازین کتاب هم در کتابخانهٔ آستانهٔ رضوی موجود است: نخست بشمارهٔ ١٥٦ که در فهرست (I، ٤٨ در ذکر کتب حکمت وکلام واصول عقاید) یاد شده است با مشخصات ذیل: خط نسخ، مجدول بطلا، وقفی نادرشاه در سال ١١٤٥ هـ.، دارای ١٤٧ ورق. هر صفحه ١٥ سطر. قطع ۲ گره و ۸ بهر × ۱ گره و ٥ بهر.

آغاز: الحمد لله الذی تقدّس بسبحات جمال جبروته... ومنتهی مقصودی... تفسیر شطحیات الحلّاج... ثم الحقت به شطحیات بعض المشایخ...

۱ـ شدالازار ایضاً. ۲ـ شدالازار ایضاً. ۳ـ شدالازار ایضاً، در تحفة العرفان (ورق ۱٥ ب) آمده: «در اصول کتابی معتبر ساخته، نامش کتاب الرشاد». ٤ـ شدالازار ص ٢٤٤ - ٥. ٥ـ شدالازار ص ٢٤٥. ٦ـ ایضا. ۷ـ در شدالازار ایضا فقط: کتاب منطق الاسرار آمده. ورك. ماسینیون ص ۲۸۱.

انجام: وصلوة علی خیر خلقه محمّد وآله اجمعین.

نسخهٔ دیگر متعلق بهمان کتابخانه بشمارهٔ ۸۷۱ که در فهرست (IV، ۱۹۹، در ذکر کتب حکمت وکلام وفلسفه) یاد شده است با مشخصات ذیل:

خط نسخ، تاریخ کتابت جمادی الثانی ۱۰٦٤. ۱٤۱ ورق، هر صفحه ۲۳ سطر. قطع ۱۲ × ۲۲ سانتیمتر[۱].

مؤلف تحفة العرفان نویسد[۲]: «وجد اعلاه این ضعیف سید الاقطاب روزبهان ـ روح الله روحه ووالی من القرب فتوحه ـ در کتاب منطق الاسرار ـ که بشرح طواسین[۳] معروفست واز مصنّفات مبارك اوست ـ این معنی را بدین عبارت لطیف آورده که: سلام باد بر مشایخ بزرگوار...»

ونیز در جای دیگر گوید[۴]: «وکتابی ساخته (روزبهان) شرح شطحیات، موازنت با شریعت فرموده، نامش منطق الاسرار، اما <به> شرح طواسین معروفست.»

بنابرین در نظر نوادهٔ روزبهان یعنی شرف الدین مؤلف تحفة العرفان کتاب منطق الاسرار وکتاب شرح الطواسین وکتاب شرح الشطحیات، هر سه نام یك کتاب است.

ماسینیون در بارهٔ صورت اسامی نسخ موجود از آثار ومصنّفات شیخ روزبهان، «منطق الاسرار» را دوم و«شرح الطواسین» را سوم یاد کرده گوید[۵]: شرح الطواسین عربی در طیّ کتاب «منطق» آمده، وشرح

۱- یادداشت آقایان منزوی ورهاورد. ۲- ورق ٥ الف ـ ٥ ب. ۳- در اصل: طوامین. ٤- ورق ۱٥ ب. ٥- ماسینیون ص ۲۸۱.

الطواسین فارسی نیز در ضمن ترجمهٔ فارسی « منطق » مندرج است.

باید دانست که نام کتاب مزبور بعربی « منطق الاسرار » است وترجمهٔ آن بفارسی « شرح الشطحیات » نام دارد، و« طواسین » بخشی از کتاب اخیر است، که آقای ماسینیون قسمتی از بخش اخیررا بچاپ رسانیده اند. بقول ماسینیون[۱]، شرح الشطحیات کتاب عمده واساسی روزبهان است.

(۱۱) ۳: **شرح الشطحیات فارسی.** این شرح فارسی روزبهان بقلی بر شطحیات عرفا واز جمله کتاب « الطواسین » منسوب بحسین بن منصور حلاج است وبخش شرح طواسین در سنهٔ ۱۹۱۳ میلادی بتوسط آقای لوئی ماسینیون مستشرق فرانسوی در پاریس بطبع رسیده است، وعین عبارت روزبهان بقلی در ابتدای این شرح از قرار ذیل است:

« متفرقات کلام حسین بن منصوررا ـ قدّس الله روحه ـ شرح دادیم، طواسینش‌را بزبان شطّاحان بغرایب نکت عبارت کنیم ان شاء الله، زیرا که آن از فصیلات [؟][۲] رسومی بس عجایب است وعلومی بس غرایب، وفّقنا الله لشرحها وایدّنا لکشفها للمسترشدین الصادقین بمنّه وجوده.»[۳]

این کتاب در جزو کتب « گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی » بتصحیح آقای هنری کربین ونگارندهٔ این سطور در انستیتو ایران وفرانسه (تهران) بچاپ خواهد رسید.

نسخ خطی. ـ

۱: نسخهٔ شهید علی در استانبول در ضمن مجموعه‌ای بشمارهٔ ۱۳۴۲.

۱ـ ص ۲۸۲.   ۲ـ شاید: که آن تفصیلات (م. م.)   ۳ـ قزوینی شدالازار ص ۲۴۵ ح ۲.

آقای هنری کربین توسط آقای لوئی ماسینیون ازین نسخه عکس برداری کرده اند .

آغاز : بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین . سپاس آن خداوندی‌را که بی آزال وآباد کنه ذات وصفاتش از تغایر اعصار وادهار زمان ومکان منزّه بود . . .

انجام : من آمن بکلامنا هذا من وراء سبعین حجاباً فهو من اهله، رزقنا الله وایاکم فهم ما اشار الیه الصوفیة ، ورزقنا اللحوق بهم فی الدنیا والآخرة ، والحمد لله رب العالمین وصلواته علی محمد وآله الطاهرین وصحبه الطیبین اجمعین ، وقع الفراغ من کتابة هذه[1] الکتاب المبارك فی ظهر یوم الاربعاء التاسع والعشرین من شهر جمادی الثانی سنة تسع و . . .[2] وثمان مایة الهجریة المحمدیة

۲ : نسخهٔ مراد ملا در استانبول بنمرهٔ ۱۲۷۱ (اول وآخر آن ناقص است) .

آقای هنری کربین از هر دو نسخهٔ مذکور عکس برداری کرده اند وآنها ملاك ما در تصحیح کتاب مورد بحث است .

(۱۲) ۴ : کتاب لوامع التوحید[3].

(۱۳) ۵ : کتاب مسالك التوحید[4].

(۱۴) ٦ : کتاب کشف الاسرار ومکاشفات الانوار ــ شدالازار[5] نام

۱ــ چنین است . ۲ــ کلمه‌ای نوشته شده سپس آنرا خط زده اند . ۳ــ شدالازار ص ۲٤۵ ، تحفة العرفان ورق ۱۵ ب. ٤ــ شدالازار ص ۲٤۵ ، تحفة العرفان ورق ۱۵ ب. ۵ــ ص ۲٤۵ .

کتاب‌را بهمین وجه ذکر کرده ومؤلف تحفة العرفان[۱] «کتاب کشف الاسرار»را یاد کرده است، امّا جامی در نفحات الانس[۲] دو بار، حبیب السیر[۳]، کشف الظنون[۴]، مجمع الفصحاء[۵]، طرائق الحقائق[۶] وفارسنامهٔ ناصری[۷] «کتاب الانوار فی کشف الاسرار» آورده اند، ولی نام درست کتاب همانست که نوادهٔ روزبهان در تحفة العرفان وجنید شیرازی در شدالازار یاد کرده اند.

نسخ خطی ـ ۱: نسخه‌ای خطّی ازین کتاب بنام «کشف الاسرار ومکاشفات الانوار» در تصرف آقای لوئی ماسینیون است که با منطق الاسرار او در یك مجلد است، مورخ بسال ٦٦٥ هـ. /١٢٦٦ م.، بقطع آلبوم، ۲۵ ورق[۸].

۲ـ نسخهٔ دیگر متعلق بکتابخانهٔ آستانهٔ رضوی (فهرست ٤: ٢٢٠) است. تاریخ کتابت ١٠٦٤. خط نسخ، ٥١ ورق، هر صفحه ٢٣ سطر، بقطع ٢٣ × ١٠ سانتیمتر.

آغاز: الحمد لله الذی لیس فی وجوده هواجس الشك والظنون... ان اذکر له مایقع لی من وقایع المکاشفات واسرار المشاهدات وما یکشف لی... ولکننی سأذکر لك بعض ماکوشف لی فی ایام ماض، ثم اذکر مایقع لی بعد ذلك...

انجام: وانه بفضله یغنینی عن غیر، واستغنت به وهو حسبی[۹].

۱ـ ورق ۱۵ ب. ۲ـ چاپ لیس ص ٢٨٨، چاپ نول کشور ص ٢٤٠. ۳ـ چاپ خیام ج ٢ ص ٣٣١. ٤ـ چاپ دوم استانبول ج ١ ص ١٩٦. ٥ـ ج ١ ص ٤٦١. ٦ـ ج ٢ ص ٢٨٦. ٧ـ ج ٢ ص ١٤٧. ٨ـ ماسینیون ص ٢٨١. ٩ـ یادداشت آقای منزوی.

نسخهٔ دیگری توسط یکی از آباء محترم یسوعی موسوم به پول نویة[1] در اختیار آقای هنری کربین گذاشته شده، که مجموعه‌ایست شامل تقریباً یك ثلث از کشف الاسرار. اصل نسخه از بغداد است وشرح مشخصات آن‌را آقای کربین در مقدمهٔ فرانسوی کتاب حاضر نقل خواهند کرد.

در نفحات الانس جامی[2] مطلبی ازین کتاب نقل شده است.

(۱۵) ۷ : کتاب شرح الحجب والاستار فی مقامات اهل الانوار یا کتاب الاغانة. ـ مؤلف شدالازار[3] نام آن‌را کتاب شرح الحجب والاستار فی مقامات اهل الانوار گفته، ومؤلف تحفة العرفان[4] «کتاب شرح حجب واستار» آورده است.

نسخهٔ خطی. ـ نسخه‌ای ازین کتاب بنام «شرح الحجب والاستار فی مقامات اهل الانوار والاسرار» در کتابخانهٔ آستانهٔ رضوی هست. تاریخ کتابت ۱۰۵۹. خط نسخ ۱۹۰ ورق، هر صفحه ۲۱ سطر. عنوانها شنگرف، قطع ۲۷ × ۲۰ سانتیمتر.

آغاز : الحمد لله الذی تقدّس بجلاله عن نسبة الحدثان، وتنزّه بجماله عن الاحتجاب بالزمان والمکان... فسنح لی ان اصنّف کتاباً فیما امرنی سیّدی ومولائی ـ جلّ وعزّ ـ فنظرت فی حالی وتفکّرت ایشٍ اقول فوقع فی قلبی مسئلة الاغانة للنبیّ ـ صلّی الله علیه وآله وسلّم ـ فعلمت من هناك نبذاً من لطایف الحجاب وذلك قوله ـ صلّی الله علیه وآله وسلّم ـ انّه لیغان

۱- R. P. Paul Nwyia . ۲- چاپ لیس ص ۲۸۸ ازین کتاب مطلبی نقل شده، که پیشتر گذشت. ۳- ص ۲٤۵. ٤- ورق ۱۵ ب.

علی قلبی وانّی لاستغفر فی کلّ یوم سبعین مرّة، وثبت من قوله ـ علیه الصلوة والسلام ـ انّ للانبیاء والاولیاء اغانة الاسرار واستار الانوار وذلك امتحان الحق سبحانه ابتلاهم الله تع بعد وقایع الغیب وکشف الاسرار وبروز الانوار بالاغانة وهی حجب شتّی علی قدر المقامات ولکلّ عارف حجابٌ فی کل مقام...

انجام: وامان کلّ خائف ومأوی کلّ عارف[1].

(١٦) ٨: **کتاب سیر الارواح**[2]. ـ ماسینیون آنرا کتاب «مصباح» میداند[3]. این کتاب بزبان عربی است.

نسخ خطی. ـ ١: نسخهٔ ایا صوفیه (ترکیه) بشمارهٔ ٢١٦٠[2].

٢: نسخهٔ کتابخانهٔ فاتح (ترکیه) بشمارهٔ ٢٦٥٠[3].

٣: نسخهٔ کتابخانهٔ ملی ملك (تهران) بشمارهٔ ٤٠٤٤. در مجموعه‌ای ثبت شده از ورق ٢٧ تا ٣٠. خط نسخ. تاریخ کتابت قرن دهم هجری.

آغاز: من کتاب سیر الارواح للشیخ صدر الدین بن محمد روزبهان[4]. فصل. واعلم ان للروح والقلب والعقل والنفس اخلاقًا، فاما اخلاق الروح، السیر فی الاسرار.

انجام: حتی یعتبر بهذا القدر من کیدها ومکرها ویهدی به الی عیبها والله اعلم. تمت الرسالة[5].

١ـ از نسخهٔ عکسی آقای کربین. ٢ـ شدالازار ص ٢٤٥. ٣ـ ماسینیون ص ٢٨١.
٤ـ بنابرین نسخه، تألیف کتاب بفرزند روزبهان بقلی نسبت داده شده ولی بتصریح شدالازار (ص ٢٤٥) وماسینیون (ص ٢٨١) از خود روزبهان بقلی است. ٥ـ یادداشت آقای منزوی.

(۱۷) ۹ : کتاب العرفان فی خلق الانسان[1].

(۱۸) ۱۰ : رسالة الانس فی روح القدس. ـ نام این رساله در شدالازار[2] چنین است، ولی در تحفة العرفان[3] «کتاب الانس فی ارواح القدس» آمده.

نسخ خطی. ـ ۱ : نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس ضمیمهٔ فارسی شمارهٔ ۱۳۵٦، ضمن مجموعه‌ای از ورق ۱٦۰ تا ورق ۱۹٦ موجود است[4]، وآقای هنری کربین ازان عکس برداشته اند. مؤلف تحفة العرفان در همان صفحه از جملهٔ مصنّفات روزبهان نیز از «رسالة القدس» نام میبرد. هرچند مؤلف مزبور آنهارا دو کتاب دانسته، احتمال دارد هر دو نام یك کتاب باشد. ماسینیون رسالة الانس فی روح القدس‌را همان «کتاب قدسیه» میداند. در متن عبهر العاشقین[5] ونیز در حواشی آن[6] ذکر «رسالة القدس» آمده، ومؤلف تحفة العرفان در ورقهای ۱٦ الف ـ ۱۷ الف سبب تألیف آنرا بیان کرده وقسمتی ازان کتاب در نسخهٔ تحفة العرفان آمده است.

۲ : از «رسالة القدس» نسخهٔ کاملی در کتابخانهٔ آقای سعید نفیسی در ضمن مجموعهٔ بزرگی از رسایل صوفیه که تاریخ کتابت آن سنهٔ ۱۰۲٤ هجری قمری است، موجود است، واین رساله دران مجموعه دارای ۹۰ صفحه است بقطع خشتی[7].

رسالة القدس ۱۲ باب دارد، وآن در حاشیهٔ سبع المثانی شیخ

۱ـ شدالازار ص ۲٤۵. ۲ـ ایضاً. ۳ـ ورق ۱۵ ب. ٤ـ ماسینیون ص ۲۸۱.
۵ـ ص ۱۱۷. ٦ـ ص ۱۵۰. ۷ـ قزوینی. شدالازار ص ۲٤۵ ح ٤.

نجیب الدین رضای تبریزی در شیراز بسال ۱۳٤۲ قمری از ص ۳٤٤ تا ۳۹۲ چاپ شده است.[۱]

(۱۹) **۱۱ : کتاب غلطات السالکین**[۲] ـ ماسینیون نویسد[۳]:

« غلطات السالکین (= منهاج ؟ ـ شدالازار نمرۀ ۱۹[٤]) = کتاب النکات. نسخۀ خطی کتابخانۀ ملی پاریس، ضمیمۀ فارسی بشمارۀ ۱۸۵۱[۵]، از ورق ۱٤۸ الف ببعد. » در ظهر این نسخه نوشته شده : الرسالة (کذا) النکات الصوفیة الروزبهانیة.

(۲۰) **۱۲ : کتاب سلوة العاشقین**[٦].

(۲۱) **۱۳ : کتاب تحفة المحبّین**[۷].

(۲۲) **۱٤ : کتاب عبهر العاشقین**[۸] ـ ذکر آن بتفصیل بیاید.

(۲۳) **۱۵ : کتاب سلوة القلوب**[۹].

(۲٤) **۱٦ : دیوان المعارف** ـ شدالازار[۱۰] ازین کتاب یاد میکند، ومؤلف تحفة العرفان[۱۱] از جملۀ آثار شیخ « دیوان معارف در اشعار »را یاد میکند.

(۲۵) **۱۷ : کتاب صفوة مشارب العشق**[۱۲].

(۲٦) **۱۸ : کتاب منهج السالکین**[۱۳].

۱ـ ابن العربی هم کتابی بهمین نام بعربی دارد (منزوی). ۲ـ شدالازار ص ۲٤۵. ۳ـ ماسینیون ص ۲۸۱. ٤ـ مراد نوزدهمین کتابی است که مؤلف شدالازار از روزبهان نقل میکند در صفحهٔ ۲٤۵. ۵ـ در ص ۲۸۱ ماسینیون : ۱۳۵٦(؟) ٦ـ شدالازار ص ۲٤۵. ۷ـ ایضاً ص ۲٤۵، تحفة العرفان ورق ۱۵ ب. ۸ـ شد الازار ص ۲٤۵. ۹ـ ایضاً. ۱۰ـ ایضاً. ۱۱ـ تحفة العرفان ورق ۱۵ ب. ۱۲ـ ایضا. ۱۳ـ تحفة العرفان ورق ۱۵ ب.

(۲۷) ۱۹ : کتاب مقاییس السماع[1].

مؤلف تحفة العرفان گوید[2]: « ودر مقامات مشایخ هزار ویك مقام جمع فرموده » ومعلوم نیست که این کتاب یکی از کتب سابق الذکر یا کتابی دیگر است.

ب : شعر روزبهان

در تحفة العرفان از ورق ۱۰۸ الف ببعد اشعاری تحت عنوان « فی الاشعار لحضرة الشیخ » آمده که شامل انواع ذیل است :

۱. ـ قصیده بمطلع :

منم که مطلع صبح ازل جنان منست
منم که خازن سرّ قدم روان منست.

(۱۰۸ الف)

۲. ـ قصیده بمطلع :

هر شب که سر بطارم خضرا بر آورم
گـرد از قمـام عرش بغوغا بر آورم.

(۱۰۸ ب – ۱۰۹ ب)

۳. ـ قصیده بمطلع :

بیا تا دست ازین عالم بداریم   بیا تا پای دل از گِل برآریم.

(۱۰۹ ب – ۱۱۰ الف)

۱ـ تحفة العرفان ورق ۱۵ ب.   ۲ـ ورق ۱۵ ب.

٤ . ــ غزل بمطلع :

یوسف مصری که دست از عشق تو ببریده اند

شاهد عصری که عشقت‌را بجان بخریده اند .

(۱۱۰ الف ــ ۱۱۰ ب)

٥ . ــ غزل بمطلع :

بیا که جان جانم در بر افتاد دلم از آفرینش برتر افتاد .

(۱۱۰ ب)

٦ . ــ غزل بمطلع :

چون فرو شد زورق از دریای اخضر نیم‌شب

شد جهان مانند جون[1] دریای عنبر نیم‌شب .

(۱۱۱ الف)

۷ــ۱۳ . ــ هفت رباعی (۱۱۱ الف ـ ۱۱۱ ب) .

١٤ . ــ مثنوی بمطلع :

ای قدیمی که در جلال قدم نبود ذات تو قرین عدم .

(۱۱۱ ب ــ ۱۱۲ الف)

ما محض نمونه یك قصیده ویك غزل وچند رباعی‌را ازو نقل میکنیم :

(از تحفة العرفان ورق ۱۰۹ ب ــ ۱۱۰ الف)

بیا تا دست ازین عالم بداریم بیا تا پای دل از گل بر آریم

بیا تا بند گردون بگسلانیم بیا تا کار دنیاها بر آریم

بیا تا بردباری پیشه گیریم بیا تا تخم نیکویی بکاریم

۱ــ چنین است در اصل .

بیا تا از دل وجان در غم یار چو ابر نوبهاری خون بباریم
بیا تا در بساط حسن جانان ز هرچ آن کمترست خودرا کم آریم
بیا تا در بلا وامتحانش چو شیران شکاری پای داریم
بیا تا هر دو عالم پیش عشقش بعشق اندر کم از ذرّه شماریم
بیا تا در مرادش بی‌مرادی گزینیم وبهانه در نیاریم
بیا تا پیش امرش همچو مردان سر اندازی کنیم وسر نخاریم
شراب الفت دردش کشیدیم دم اندر دم هنوز اندر خماریم
بدار الضرب عشق او چو اکسیر عیار هر عیاری‌را عیاریم
چو دل غارت شد اندر شوق عشقش بیا تا در غمانش جان سپاریم
دران مجلس که گوهرها فشانند بیا تا ما دل پر غم بباریم
بیا تا در ره‌آورد وصالش برای نو رهی جان نو آریم
شباهنگ فلك خود نیك داند که ما هر شب بلبل اندر نهاریم
همه مرغان عالم نو بر آیند بدان ای جان که ما مرغان یاریم
همه بیکار می گردند ازین کار بجان جان که ما خود عین کاریم
درین میدان سفلی گاه ناورد بمرکبهای ربّانی سواریم
در اقلیم معارف مرکب عشق بگرد نقطهٔ وحدت مداریم
دران مجلس که مردان وصالند ورای دست مجلس از کباریم
ز مقطعهای کون وآفرینش دران میدان چو بینی بر کناریم
چو طوفان وحدتم سیلاب راند دران طوفان وحدت پایداریم
میان لشکر عشاق حضرت ز اخیار همه عالم خیاریم

نگارستان هستان ازل‌را چو بینی از نگارستان نگاریم.

(از تحفة العرفان ورق ۱۱۰ الف ـ ۱۱۰ ب).

یوسف مصری که دست از عشق تو ببریده اند
شاهد عصری که عشقت‌را بجان بخریده اند
نرگس رعنات، جانا! در بساتین قدم
شاهدان ذو الجلالی در ازل ورزیده اند
چون رخ زیبای تو دیدند عشاق جهان
از برای وصلت از هر دو جهان ببریده اند
عاشقان خورشید عزت در رخ تو یافتند
الحق آن خورشید در روی تو شاهد دیده اند
مفلسان دهر پیما از برای روی تو
هر زمان دریای خون از دیده ها بیمیده اند[۱]
سالکان انس وخلوت در مجالسهای[۲] وصل
از فراق رویت، ای جان! دم بدم برسیده اند
بالغان عقل در بازار اسرار بقاء
از کمال شوق رویت همچو من شوریده اند
صد هزاران خلعت حسن وجلال از وصف او
هر زمان از دست رضوان ازل پوشیده اند.

۱ــ چنین است در اصل. ۲ــ جمع بستن جمع عربی بسیاق فارسی. رك. قاعده های جمع در زبان فارسی. م. معین. تهران ۱۳۳۱ ص ۳۶ــ۳۸.

اشعار ذیل هم در مآخذ مختلف از روزبهان نقل شده :

آنچه ندیدست دو چشم زمان وآنچه بنشنیده[1] دو گوش زمین
در گل ما رنگ نمودست آن خیز وبیا در گل ما آن ببین .

(تحفة العرفان ورق ۱۳ الف ، شدالازار ص ۲٤٤ ، هزار مزار ص ۱۱۱ ، نفحات الانس چاپ لیس ص ۲۸۸ ، طرائق الحقائق ج ۲ ص ۲۸٦ ، فارسنامهٔ ناصری ج ۲ ص ۱٤۷)

درین زمانه منم قائد صراط الله ز حدّ خاور تـا آستانهٔ اقصی
روندگان معارف مرا کجا بینند که هست منزل جانم بماورای ورا .

(تحفة العرفان ورق ۲۹ ب ، شدالازار ص ۲٤٤ ، هزار مزار ص ۱۱۲ ، نفحات الانس چاپ لیس ص ۲۸۹ ، طرائق الحقائق ج ۲ ص ۲۸٦) .

اگر آهی کشم صحرا بسوزم جهان‌را جمله سر تا پا بسوزم
بسوزم عالم ار کارم نسازی چه فرمایی بسازم یا بسوزم ؟

(ریاض العارفین چاپ دوم ص ۱۲۸ ، مجمع الفصحاء ج ۱ ص ۲۳٦ ، طرائق الحقائق ج ۲ ص ۲۸۷ ، فارسنامهٔ ناصری ج ۲ ص ۱٤۷) .

دل داغ تو دارد ار نه بفروختمی در دیده تویی اگر نه بر دوختمی
جان منزل تست ، ورنه روزی صد بار در پیش تو چون سپند بر سوختمی .

(ریاض العارفین چاپ دوم ص ۱۲۸ ، مجمع الفصحاء ج ۱ ص ۲۳٦ ، آثار العجم ص ٤٦۱ ، فارسنامهٔ ناصری ج ۲ ص ۱٤۷) .

گر تاب[2] بران زلف نگون اندازی زهاد ز صومعه برون[3] انـدازی
ور عکس جمال خود بروم[4] اندازی تنها بسجود سر نگون اندازی

(تحفة العرفان ورق ۱۱۱ ب ، ریاض العارفین ص ۱۲۸ ، مجمع الفصحاء ج ۱ ص ۲۳٦ ، طرائق الحقائق ج ۲ ص ۲۸۷) .

۱ـ فارسنامهٔ ناصری : نیوشیده . ۲ـ دست (همهٔ منابع مذکور بجز تحفة العرفان که مانند متن است) . ۳ـ بصومعه بخون (همهٔ منابع بجز تحفة العرفان که مانند متن است) .
٤ـ برون (همهٔ منابع بجز تحفة العرفان که مانند متن است) .

تا چند سخن تراشی ورنده زنی　　تا کی بهدف تیر پراکنده زنی
گر یك سبق از علم خموشی دانی　　بسیار بدین گفت وشنو خنده زنی.

(ریاض العارفین ص ۱۲۸، مجمع الفصحاء ج ۱ ص ۲۳۶)[۱].

اشعاری‌را که متأخران مانند هدایت نقل کرده اند، نمیتوان جزماً از روزبهان دانست وبعضی از آنها منسوب بدیگرانست ازان جمله رباعی بمطلع « اگر آهی کشم صحرا بسوزم »را که هدایت در مجمع الفصحاء ورياض العارفین ومعصومعلی شاه در طرائق الحقائق وفسائی در فارسنامه آورده اند، در دیوان بابا طاهر[۲] چنین آمده:

بآهـی گنبد خضرا بسوجم　　فلك را جمله سر تا پا بسوجم
بسوجم ار نه کارم‌را بساجی　　چه فرمایی بساجی، یا بسوجم.

بنظر میرسد که بسیاری از اشعار عبهر العاشقین ـ که حاکی از عشق وسوز وگداز است ـ از خود روزبهان باشد.

چنانکه گفتیم مؤلف تحفة العرفان از جملهٔ آثار شیخ « دیوان معارف در اشعار »را یاد کرده است[۳]، ولی معلوم نیست که این کتاب محتوی اشعار خود اوست یا اشعار دیگران یا هر دو[۴].

روزبهان بزبانهای محلّی فارس نیز اشعاری داشته است. مؤلف تحفة العرفان گوید[۵]:

۱ــ ورك. ایضاً رياض العارفین ص ۱۲۸، آثار العجم ص ٤٦٢، فارسنامهٔ ناصری ج ۲ ص ١٤٧. ۲ــ چاپ دوم وحید. مطبعهٔ ارمغان. تهران ۱۳۱۱ ص ۱۷. ۳ــ تحفة العرفان ورق ۱٥ ب. ٤ــ چند رباعی از روزبهان در ضمن اشعار منتسب به ابو سعید ابو الخیر آمده (ابو سعید ابو الخیر. مقدمهٔ نفیسی ص ٥٩). ٥ــ ورق ٥٣ الف.

« شیخ ما ـ قدّس سرّه ـ دو نوبت بکعبه رفته بود ووقفه یافته بود. از معتبران منقولست که چون شیخ بکعبه رسید، پس در کعبه رفت وقتش خوش <گشت>، حلقهٔ کعبه‌را بگرفت و« بزبان نیریزی» فرمود.

بیت نیریزی:

وش روی تو گل جو شدست   وقـایش   وـو   شدست

روی   کلـن   دوست   مـو   شه خُن بس کس کوشدست.

این بگفت وحلقهٔ در کعبه‌را بجنبانید...»

۵. عبهر العاشقین

مؤلفان تحفة العرفان[۱] وشدالازار[۲] کتاب « عبهر العاشقین »را از مصنّفات روزبهان در تصوّف یاد کرده اند.

این کتاب مشتمل است بر سی ودو فصل که فهرست آنها در صفحات ۱۲ـ۱۴ متن کتاب مندرج است.

وجه تسمیه

« عبهر »را بمعنی نرگس آورده اند[۳]، مؤلف غیاث اللغات نوشته: « عبهر بفتح اول وثالث، نرگس که در میان آن زرد باشد بخلاف شهلا که سیاه باشد.» مصنّف کتاب‌را به نرگسی تشبیه کرده که مشام جان عاشقان‌را عطرآگین میسازد، خود گوید[۴]: « فصنّفت کتاباً فی بیان العشق الانسانی والعشق الربانی... لیکون للمحبین والعاشقین نزهة الانس والریحان من حظیرة القدس، وسمیته عبهر العاشقین.»[۵]

۱ـ ورق ۱۵ ب. ۲ـ ص ۲٤۵. ۳ـ رك: کتب لغت. ٤ـ ص ۱۲. ۵ـ سبب تصنیف کتاب ازین پس بیاید.

در پایان کتاب گوید[1]: «این بود که گفتیم قصهٔ عاشقان روحانی وربّانی، ای عبهر صفت چشم تو، سر افعال در روی تو، سحر غمزهٔ جادوت عاشقان موحّدرا هاروت وماروت، عشق تو مرکز فلك لایزالی است، اگر چه دران عشق عاشقان‌را از حدثان هزار ناله وزاریست.»

مزایای کتاب

عبهر العاشقین چند مزیّت دارد:

۱: یکی از متون فارسی قرن ششم است، وهمهٔ متنهای فارسی پیش از حملهٔ مغول مغتنم وقابل توجه است[2].

۲: یکی از نخستین کتابهایی است که در عشق صوفیانه وجمال پرستی بفارسی تألیف شده[3].

۳: درین کتاب شیخ روزبهان کمتر به تتبع واقتفای پیشینیان پرداخته، وبیشتر افکار عالی عرفانی وواردات قلبی خودرا بیان کرده است.

٤: برای فهم آثار عرفایی نظیر عطّار، مولوی، عراقی، اوحدی کرمانی وحافظ مطالب کتاب حاضر بسیار ضروری است.

اینك بذکر مطالب مختلفی که در طیّ کتاب مورد بحث وگفتگوی مؤلف قرار گرفته، می پردازیم.

خدا

روزبهان عبهر العاشقین‌را در حمد خدا اینچنین آغاز کند:

«الحمد لله الذی استأثر لنفسه المحبة والعشق فی ازلیته، وتجلّی بهما من ذات القدم لارواح المحبین واسرار العاشقین؛ وکشف بهما حجب

۱– ص ۱٤۷. ۲– رك. مقدمهٔ علامه قزوینی بر چهار مقاله (چهار مقاله وتعلیقات باهتمام نگارنده. کتابفروشی زوار. تهران ۱۳۳۳ - ٥ ص چهار). ۳– اساساً بنیاد کتاب بر عشق ومحبت است. مؤلف در فصل چهارم (از ص ٤۰ ببعد) انواع عشق‌را شرح میدهد.

الملكوت عن جمال الجبروت لقلوب المتهترين وصدور الخائفين الى ابديته، فأولَهَ قلوب العارفين بلذّة محبته، وحيّر اسرار الموحدين بحلاوة عشقه فى قفار صمديته؛ فالبس انوار المحبة فؤاد النبيين؛ وصفّى بصفاء العشق ارواح المرسلين؛ عشق باهل النهايات فى الازل، فجعلهم عاشقين بجمال ذاته؛ واحبّ اهل البدايات فى قدمه، فجعلهم محبّين بجلال صفاته...»[۱]

در جاى ديگر گويد:

«... مرا گفت:... هل يجوز اطلاق العشق على الله تعالى؟ وهل يجوز ان يدّعى احد عشقه؟ وهل اسم العشق عند العشّاق من الاسماء المشتركة؟ وهل يكون جواز العشق على الله ومن الله وفى الله وبالله؟» قلت «اختلف شيوخنا فى ذلك؛ فمنهم من انكر ومنهم <من> اجاز؛ فمن انكر اخفى هذا السّر من اهل هذا العالم غيرةً على الخلق، ومن اجاز فمن جرأته فى العشق والانبساط؛ والعاشقون والمحبوبون لا يخافون فى الله لومة لائم، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم.»[۲]

درينجا مؤلف صورت اسامى عرفائى كه جواز اين عشق‌را داده اند: ياد كند ودران ضمن گويد: «وروى ان داود ـ عليه السلام ـ كان يسمّى عشيق الله. وقال قريش ان محمدًا قد عشق ربه»[۳]

آدم ابو البشر روزبهان در خطبهٔ عبهر العاشقين گويد: «وصلّى الله على خليفته آدم بديع فطرته، وسراج نور جماله، المخصوص باصطفائيته، المنقوش بنقش خاتم قدرته...»[۴]

۱ـ ص ۲. ۲ـ ص ۹ـ۱۰. ۳ـ ص ۱۰. ٤ـ ص ۳.

در جای دیگر گوید:

« چون بذر فطرت از قالب قدرت بتربیت حسن قدم از شاهراه عدم بجهان حدثان درآورد، خلعت خلافت پوشید، وعلم « عَلَّمَ آدم الاسماء کلّها » در خزانهٔ اسرار بگوش جان از حق نیوشید. افسر شاهی از نور کبریائی بر سر نهاد، وکمر عبودیّت در مقام حرّیت در میان بسته، بلباس صفات وانوار ذات مزیّن شده، چهره‌را بخلوق جمال قدم برشتهٔ صبغ « صبغة الله » در جامهٔ جان زده. این چنین عروسی‌را حق بخودی خود ستوده، میان نیکوان ملکوت گفت « صوّرکم فاحسن صورکم » قیل آدم ـ علیه السلام ـ زیرا که صفّی مملکت بود، وبدیع فطرت، وخزانه امانت، وکارخانهٔ حکمت، ونوآمدهٔ مسافران شاهراه قدم از ولایت عدم ـ صلوات الله علیه »[1]

ودر موضع دیگر آرد:

« در کتاب مجید گفت بعد از قسم « لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم » حسن تقویم در راه خَلق وخُلق آدم‌را ازان آمد که جوهر طینتش در قالب فعل ریخته شد، وآن موضع‌را در تربیت صبغ قدرت داد، بحلیهٔ صفات اورا بیاراست. »[2]

یوسف

یوسف مَثَل وانموذج جمال است، وسورهٔ یوسف بمدلول قرآن « احسن القصص »، بدین جهت روزبهان به یوسف وسورهٔ یوسف توجه خاصی دارد. وی گوید: « جمال یوسف بهمّت التباس از راه « هذا ربّی » خلیل برداشت، گفت: « انّی رأیت احد عشر کوکبًا والشمس والقمر

۱ـ ص ۲۷. ۲ـ ص ۳۳.

رأيتهم لى ساجدين »... عشق يعقوب بر يوسف – عليهما السلام – مر عاشقانرا دليلى عظيم است در عشق انسانى، زيرا كه عشق او جز عشق حق نبود، وجمالش جمال حق‌را در عشق وسيلت بود. آن همه براى آن بود كه ‹ محمّد › – صلوات الله عليه – يوسف‌را – عليه السلام – ‹ گفت › كه « اعطى نصف الحسن »، وحسن اورا معجزات وآيات آمد... عشق يعقوب بران شاهد حق ازان آمد كه هركه دران مجلس ديده‌ور بود، همچون زليخا جاى وى از چشمهٔ حسن وى در جان ساخت. « اكرمى مثواه » بر خوان، وعقل‌را ازين عقيلت برهان، كه چون حق آن شاهدرا از جمال قدم جمال پوشيد، از عاشق ومعشوق عذر « ولقد همّت به وهمّ بها » نپوشيد.»[1]

در جاى ديگر آرد: « مگر نشنيده‌ئى كه يوسف – عليه السلام – هر روز زيباتر ونيكوتر بودى « والقيت عليك محبّة منى ». در شيخوخت نور حسن از روى موسى – عليه السلام – ساطع‌تر بود، چنانكه ايشانرا هردو پيوسته برقع بر روى بودى، واگر نه چنان بودى، امّت در عشق از عبوديّت باز ماندندى.»[2]

روزبهان آيهٔ « نحن نقص عليك احسن القصص »را نقل ميكند[3] ومكرّر از آيات ديگر سورهٔ يوسف شاهد ميآورد.[4]

محمّد ص روزبهان در خطبهٔ عبهر العاشقين آرد: « وصلّى الله... على رئيس مملكته محمّد، المجتبى بخلّته، المصطفى بمحبّته... »[5]

١– ص ٢٨–٩. ٢– ص ٤٨. ٣– ص ٩. ٤– رك. فهرست آيات در پايان كتاب. ٥– ص ٣.

از پیامبر ص بالقاب ونعوت خاص یاد کند، ازان جمله :

سیّد[۱]، سیّد عاشقان[۲]، بلبل عشق ازلیّات وسیمرغ آشیانهٔ ابدیّات[۳]، غواصّ بحر عبرات شوق، ونخّاس عرایس عشق در اشواق مشاهدهٔ تجلّی وانوار مشارق تدلّی[۴]، قمر ولایت تفرید وشمس عالم توحید ومسافر بیابان تجرید[۵]، زبدهٔ حسن قِدم، واصل سرمایهٔ رهروان عدم، سیمرغ مشرق کان وآیت ماکان[۶]، شمع گیتی نواز، ملازم پردهٔ راز، احسن الخَلق والخُلق وشاهد الحق[۷]، خلاصهٔ جوهر آدم، ماه بنی هاشم، شمس مطالع انوار قِدم، شاهد مادر عدم، محمّد مصطفی[۸]. در جایی از او چنین یاد کند: «ای سبب عشق ربّانیان، وای سرمایهٔ عشق روحانیان، وای تحفهٔ حق نزد آدمیان، که وارد شد از بحار رحمت، وصادر شد از معدن معرفت، جانِ جانِ آدم وغرضِ عالم وآدم، عشیق الله ومحبّه وصفیّه محمّد المصطفی، صلوات الله علیه.»[۹]

در موضع دیگر گوید :

«فرمود... صلّی الله علیه وسلّم که «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله»، زیرا که حسنش جلالی در جمالی سیّد ما بود. بهر موئی در زندان صد حسنِ یوسف داشت؛ ودر هر لوح جانی، صد هزاران نقش شموس واقمار ملکوتی از جمال جبروتی بنگاشت، جمالش پرتو تجلّی ذات بود، زیرا که او آیینهٔ صفات ذات بود. از آن، درین جهان، نشانِ آن

۱- ص ۱۹. ۲- ص ۲۵. ۳- ص ۲۰. ۴- ص ۲۳. ۵- ص ۲۳. ۶- ص ۲۹. ۷- ص ۳۰. ۸- ص ۵۹. ۹- ص ۱۰-۱۱.

جهان آمد، که لجّه، بحر عمیقِ قدم از راه عدم در میان آمده، خلق‌را در دو صرایق عشق آن سیّد حاصل آمد: بعضی‌را عشق از موافقت او پدید آمد، وبعضی‌را عشق از تأثیر رؤیت وصحبت خَلق وخُلق عظیمش که حق آنرا عظیم خواند، زیرا که تخلّق بخلق او داشت. جانش نقش «خلق الله آدم علی صورته» یافته بود، زیرا که گفت «لعمرك» خُلقش حقِ‌را صفت بود، زیرا که گفت «وانك لعلی خُلق عظیم» پدید آمد.»[1]

ودر جای دیگر گوید:

«چون منبع عشق که محبّت خاص است، حق‌را صفت آمده، شاه وشاهزاده‌را بجلوه‌گری در کاینات بخلّت ومحبّت بستود؛ ابراهیم‌را خلیل خواند، ومحمدرا حبیب...»[2]

عارفان بزرگ روزبهان در عبهر العاشقین مکرّر از عارفان بنام ـ مخصوصاً آنان که با عشق وجمال سر وسرّی داشته اند ـ یاد کند ازان جمله:

ابو بکر شبلی[3]، ابو بکر واسطی[4]، ابو الحسین نوری[5]، ابو سعید الخراز[6]، ابوعبدالله محمد بن خفیف، که ازو به «شیخنا وسیدنا» تعبیر کند[7]، ابو القاسم جنید[8]، ابو یزید بسطامی[9]، حسین بن منصور حلاج[10]، حصری[11]، ذو النون مصری[12]، سمنون المحب[13]، عبد<الواحد> بن زید[14]، یوسف بن حسین رازی[15].

۱ـ ص ۲۰. ۲ـ ص ۲۱ـ۲۲. ۳ـ ص ۱۰، ۱٤٦. ٤ـ ص ۱۰، ٤٦. ۵ـ ص ۱۰. ٦ـ ص ۱۳٦، ۱٤۷. ۷ـ ص ۱۰. ۸ـ ص ۱۰. ۹ـ ص ۱۰. ۱۰ـ ص ۱۰، ۱٤۸. ۱۱ـ ص ۱۰. ۱۲ـ ص ۹، ۱۰، ٥٤. ۱۳ـ ص ۱٤۰. ۱٤ـ ص ۱۰. ۱۵ـ ص ۱۰، ٥٤.

گاه اقوال عارفان مذکوررا نیز نقل کند[1]، وگاه مفاد گفته های آنانرا بفارسی آرد.

روزبهان از عارفان خراسان به «سلاطین خراسان رضوان الله علیهم» تعبیر کند[2].

روزبهان

روزبهان خودرا در عبهر العاشقین چنین معرفی میکند.

۱. ـ درجات معنوی روزبهان:

«چون بعد از سیر عبودیت بعالم ربوبیت رسیدم، وجمال ملکوت چشم ملکوتی بدیدم، در منازل مکاشفات سیر کردم، واز خوان روحانیات مائدهٔ مقامات وکرامات بخوردم. با مرغان عرشی در هواء علیّین بریدم، وصرف تجلّی مشاهدهٔ حق ـ عزّ اسمه ـ بچشم یکتاش بنگریدم، وشراب محبّت ذو الجلالی از قدح جمال صرف بمذاق جانم رسید. حلاوت عشق قدم دلمرا کسوت معارف وکواشف اصلی درپوشید.

در بحر معرفت بحق توانگر گشتم، واز لجه آن بسفینهٔ حکمت امواج قهریات ولطفیات ببُریدم، وبسواحل صفات فعل رسیدم، بمدارج ومعارف توحید وتفرید وتجرید سوی عالم ازل رفتم، ولباس قدم یافتم، خطاب عظمت وکبریاء وانبساط وحسن وقرب بشنیدم، فناء توحید عزت خود بمن نمود، ومرا در عین قدم از رسم حدوثیت فانی کرد، وبمقاماتی کرد.

حق مرا در کنف خود برد وجامهٔ عبودیّت از من برکشید، ولباس حریّت در من پوشانید وگفت: صرت عاشقًا وامقًا محبًا شائقًا حرًّا شطّاحًا

۱ــ رك. فهرست آیات واحادیث... در پایان کتاب. ۲ــ ص ۱۱۳.

عارفًا مليحًا موحدًا صادقًا؛ فاصنع بصنعی، وانظر بنظری، واسمع بسمعی، وانطق بنطقی، واحکم بحکمی، واحبّ بحبّی، انّك من اولیائی حقًا، انت فی کنف عصمتی، آمنًا من قهری ومن عین لطفی؛ لکن امتحنك ببلیّات العشق واختبر فیك الحق، من یحبّك انجیه من الیم عذابی، وهو من خواصّ المریدین من أحبائی...»[1]

۲. ـ «فلّما رأتنی فی الحکمة والشریعة منطقًا وفی اللسانین فصیحًا، قالت: ایها الصوفی العارف! رأیتك بحرًا فی المعرفة وعالمًا فی الحکمة، عشقت بلطافة طابك وطراوة نبلك وجمالك، بالله!»[2]

در عشق مجازی وعشق حقیقی:

«(معشوق) گفت: بدیدم صوفیٔی راه اباحت نیست، ومرا نگرستن کار اهل ولایت نیست. نظر صائب تفکّر در مقادیر است، والبّاءِ حقیقت‌را نظر حسن قدرت قادر در حسن تصویر است؛ نفس‌را درین عالم حظ نیست، که هرکه‌را نفس پیش رو باشد، در معرفت بحقیقت مرد نیست. تأمّل بعین الحق، ان کنت ناظرًا الی صنعة فیها بدیعٌ وفاطرٌ...

«ازان همه بامتحان گفت: ای صوفی! دران عشق این عشق‌را چه کار است؟ گفتم که عشق تو در بدایتِ آن عشق وشرطِ التباس مبتدی ومنتهی‌را در سُکر عشق الهی ناچار است. گفت: عشقم در راه شما مکر خطاست؟ گفتم: عشق عفیف‌را ـ صلوات الله ‹علیه› ـ گواه است. گفت: گواه کیست؟ گفتم: قوله عزّ وجلّ «نحن نقص علیك احسن القصص» ای نحن

۱ـ ص ٤ـ٥. ۲ـ ص ۱۲.

نقص عليك قصّة العاشق والمعشوق : يوسف وزليخا ـ عليهما السلام ، ـ وايضًا محبت يعقوب ويوسف ـ عليهما السلام ـ لان قصة العشق احسن القصص عند ذوى العشق والمحبة . . .[۱]»

« امّا بعد : معلوم باشد كه عشق ليلى ومجنون ، وجميل وثبينه ، ودعد ورافع ، ووامق وعذرا ، وهند وبشر ، وامثالهم ونظراء هم در عرب وعجم ، نزد عقلا وعلما معروفست . والبّاء حقيقت دانند كه تألف از تهمت طبيعت بيرونست . حكما وفلاسفه گفته اند كه عشق عفيف تألف ارواح است ونجائح اشباح است . ونيز سلاطين معرفت در زمان بدايت بعضىرا مرغان مقدّس در قفص عشق انسانى در افتاد ، مثل ابو الحسين النورى ، وابو الغريب اصفهانى ، ودر صحابه بشر وهند . جوهر درياء عشقشان بجهان عشق از جهان امتحان نقل كرد . سيّد آفاقرا از حالشان خبر شد ، بريشان ترحم كرد وگفت : الحمد لله الذى جعل فى امّتى مثل يوسف وزليخا . . . »[۲]

« عشق روحانى آنست كه آن خواصّ الناسرا باشد . جواهر صورت ومعانيشان صفاء روح مقدس يافته ، وتهذيب از جهان عقل ديده ، صورتشان همرنگ دل باشد . هرچه از مستحسنات ببينند ، در عشق آن بغايت استغراق برسند . مادام كه بآتش مجاهدت ، خبث طبع انسانى محترق شده باشد ، وآتش شهوات از صرصر انفاس خمود يافته باشد ، اين عشق بعشق اهل معرفت پيوندد ؛ چون نردبان پايهٔ ملكوت باشد ، لاجرم مستحسن باشد نزد مذهب اهل عشق .

۱ـ ص ۸ـ۹ . دراينجا احاديثى نقل كند . ۲ـ ص ۱۱ .

« امّا عشق عقلی، از سیر عقل کلّ در جوار نفس ناطقه در عالم ملکوت پدید آید از لوایح مشاهدهٔ جبروت. این بدایت عشق الهی است.

« امّا عشق الهی، ذروهٔ علیاست، درجهٔ قصوی است، وآنرا بدایاتست. انبساط ونهایات جز از مشاهدهٔ جلال وجمالی برنخیزد...»[۱]

معشوق

در فصل سوم « تصوّف » از عشق وجمال در نظر روزبهان بحث کردیم، اینک گوییم:

روزبهان در عبهر العاشقین صورت آرزورا بشکل « جنّی لعبتی » می بیند واورا چنین وصف میکند:

« ازین کافری، رعنائی، مکّاری، زرّاقی، شوخی، عیّاری که در طرف چشمش صد هزار هاروت وماروت بود، ودر حلقهٔ زلفش هزار لشکر ابلیس وقارون؛ رنگ رخسارش زهره‌را خجل کرده، وبا مشتری در سماء بحسن وجمال مباهات نموده، در تبختر آهوی عشقش شیران شکار کردی، وبرعنائی زاهدانرا از صومعهٔ ملکوت بیزار کردی.»[۲] درینجا مکالمهٔ خودرا با او نقل کند، هویت این لعبت زیبارا می پرسد، گفت:

« من دست کـرد لاهوتم قایـد ورهنمای ناسوتم »
« اول خلق در جهان مائیم ز همه جای چهره بنمائیم.»[۳]

روزبهان تا پایان کتاب بدین معشوق خطاب کند. فعل وضمیر راجع باورا مؤنث آورده است[۴].

۱– ص ۱٦–۱۷. ۲– ص ۰٦. ۳– ص ۰۷. ٤– ص ۱۲ س ۱ و ۲.

مسبّب تصنیف عبهر العاشقین همین معشوق از روزبهان پرسید: «هل تقدر ان تشرح لی العشق الانسانی فی العشق الربانی باللسان الفارسی فی کتاب مختصر، لیکون لنا ولجمیع العشّاق والمعشوقین اماماً ولسلّاك المحبّین مقاماً؟»

روزبهان پاسخ داد: «الامر لك...» پس عبهر العاشقین‌را تصنیف کرد[1].

ترك ایرانیان کلیهٔ قبایل زرد پوست «غز» و«قرلق» و«قفچاق» و«یغما» وغیرهم‌را بنام «ترك» میخواندند.

در زمان سامانیان خرید وفروش غلامان ترك در ایران شرقی وشمالی رواج یافت وبعضی غلامان توانستند بامارت وسلطنت برسند.

دولت سامانی از سوی مشرق با ترکان هم سرحد بود وسلسله‌ای از ترکان، یعنی آل افراسیاب در اواخر عهد سامانی بماوراء النهر حمله برد وحکومت سامانی‌را منقرض کرد.

از سوی دیگر در همان اوان گروهی دیگر از ترکان بنام غزنویان در ایران شرقی زمام حکومت‌را بدست گرفتند.

غلامان وکنیزکان ترك در زیبائی نامبردار بودند. سپاهیان ترك نیز علاوه بر دلیری از زیبایی نیز بهره داشتند.

مرکز تجمّع وخرید وفروش غلامان در این دوره ماوراء النهر بود وعدهٔ غلامانی که از ممالك مختلف میآوردند بفراوانی غلامان ترك نمیرسید. تمام دربارها وخانه‌های رجال‌را درین دوره غلامان ترك فرا گرفته بودند.

۱– ص ۱۲.

عشق ورزیدن بممالیك – که بعض فقیهان بجواز آن فتوی داده بودند[۱] – در نزد شاعران قرنهای پنجم وششم رایج بوده است[۲].

بر اثر زیبایی غلامان وکنیزکان ترك، در ادب فارسی «ترك» بمعنی دلبر ومعشوق زیبا بکار رفته است[۳]، مخصوصاً از وقتی که شاعران بسبب کثرت صلات امرا صاحب نعمت شدند وغلامان وکنیزکانی در دستگاه برخی از آنان جمع آمدند، معاشقات شعراء فارسی زبان وحتی امراء ایرانی[۴] با آنان فزونی گرفت[۵].

مرحوم محمد قزوینی نوشته[۶]:

«... یغما وچگل وختن وسایر شهرهای ترکستان که شعرا همیشه خوبرویان آنهارا بواسطهٔ اینکه ترکستان دران اعصار دار الفکر بوده است، وزنان واولاد آنهارا غازیان اسلام همیشه باسیری بطرف ایران وسایر بلاد مجاوره می آورده، بزیبائی وصف میکرده اند»

دواوین شعرای ایران مشحون از وصف زیبایی ترکانست وازین حیث دیوان فرّخی امتیازی دارد:

۱– سبکی. طبقات الشافعیه. ج ۳ ص ۱۸. ۲– دکتر صفا. تسلط غلامان وقبایل زرد پوست. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران ٤ : ۱ ص ۲۳ ببعد. ۳– صورت ترکی در مینیاتورهای ایرانی قبل از عهد مغول دیده میشود، ونمی توان آنرا نتیجهٔ حکومت ترکان غزنوی وسلجوقی وخوارزمشاهی وحضور سپاهیان وشاهدان ترك در خراسان وماوراء النهر شمرد (حتی پیش از دورهٔ سامانی). بقول دکتر اینکهاوزن، مدیر گالری «فریر»، که با او درین باب گفتگو میکردم، شاید زیبایی «ترکی» دران ایام مثل زیبایی پاریسی یا هولیوودی درین ایام «مد» بوده است (دکتر یارشاطر. مجلهٔ سخن ۸ : ۲ ص ۱۸٤).
٤– قابوسنامه چاپ اصفهان ص ۵۸-۵۹. ۵– دکتر صفا. تاریخ ادبیات در ایران. ج ۱ چاپ دوم ص ۲۲۵-۷. ٦– محمد قزوینی. نوشاد. مجلهٔ یادگار ٤ : ۹–۱۰ ص ۳٦.

گر چون تو بترکستان، ای ترك! نگاری است

هر روز بترکستان عیدی وبهاری است.

(دیوان فرخی. چاپ عبد الرسولی ص ۲۲).

ترك من بر دل من کامروا گشت ورواست

از همه ترکان چون ترك من امروز کجاست.

(ایضاً ص ۲۷).

ترك مه روی من از خواب گران دارد سر

دوش می داده است از اول شب تا بسحر.

(ایضاً ص ۱٤۳).

زان می عناب گون، در قدح آب گون

ساقی مهتاب گون، ترکی حورا نژاد.

(دیوان منوچهری. چاپ دبیر سیاقی ص ۱۹).

گر زند آسیب زلف ترك من بر باد وخاك

از خوشی با مشك وبا عنبر زند سر[1] باد وخاك.

(امیر کمال الدین جمال الکتاب کمالی بخاری. لباب الالباب طبع بریل ج ۱ ص ۸٦).

ترکی که بکشتن من آورد برات در چشمهٔ نوش دارد او آب حیات...

(تاج الدین عمر بن مسعود بن احمد. لباب ایضاً ص ۱۷۲).

آن ترك چو یافت منصب جانداری

یك لحظه نمی‌شکیبد از دلداری

گفتم: «دل من نگه نمی‌داری؟» - گفت:

«جانداران‌را چه کار با دل داری؟»

(فخر الدین خطاط هروی. لباب ایضاً ص ۲٤۸)

۱- ن ل: بر.

ترکی که برخ درد مرا درمانست اورا دل من همیشه در فرمانست
بخریده‌امش بزر، بصد جان ارزد جانی که بزر توان خرید ارزانست.
(ملك نصرة الدین کبود جامه. لباب ایضاً ص ٥٢)

دلم ز نرگس ساقی امان نخواست بجان
چرا که شیوهٔ آن ترك دل سیه دانست.
(حافظ. دیوان مصحح قزوینی ص ٣٤)

حافظ! چو ترك غمزهٔ ترکان نمیکنی
دانی کجاست جای تو؟ خوارزم یا خجند.
(حافظ. ایضاً ص ١٢٢)

یارب! این بچهٔ ترکان چه دلیرند بخون
که به تیر مژه هر لحظه شکاری گیرند.
(حافظ. ایضاً ص ١٢٥)

اگر آن ترك شیرازی بدست آرد دل مارا
بخال هندویش بخشم سمرقند وبخارارا.
(حافظ. ایضاً ص ٣)

روزبهان غالبًا معشوق خودرا «ترك» خواند:

«مگر آن غارتی‌را ندیدی که چون بچشم شوخ دلم‌را غارت کرد، ونگارخانهٔ عشقم بجمال خود عمارت کرد، خم گشت پشت همّتم درین حرف پر غلط، زیرا ز دست عشقش بگریختم. پاسبان عشق او دلم‌را ملازم، ازان بنعت عشق در دست آن ترك عاجزم.

در عشق تو خفته همچو ابروی توام
زیرا که نه مرد دست وبازوی توام

در خشم شدی که گفتمت ترك منی

بیزارم ازین حدیث، هندوی توام.

(عبهر العاشقین ص ۳۷-۳۸)

« ای دانهٔ مرغانِ بستان ملك! وای آفتاب مشرق! ای ترك! زینهار که اگر روزی عاشقت از سرِ مستی سرِ زلفت گیرد، یا بمباشرت ــ خاك در دیده ــ در پای تو میرد، نگوئی که این چه غلطست؟ نیست غلط در عشق خاص میلِ طبع روحانی... »

(ایضاً ص ۴۲-۴۳)

« بد خوئی مکن، ای ترك رعنا! چون مجمرهٔ عودِ فعل خاص در روی تست، وشراب الفت شاهد قدم در قدح جان پاك تست. »

(ایضاً ص ۶۵)

« ای رمز عشق در مداوات جنون محبّت در دیوان طبیبان، ای سکون اطفال مهد اسرار، وای شموس حقیقت انوار، درآی در میادین جانم، تا به ترکی گوی ایمان بصولجان عشق از مقطع حدثان به « ایّدناه بروح القدس » بگذرانی، وحُلَل کارخانهٔ رسم آدم بر تن وجان از شوخی بدرانی. »

(ایضاً ص ۷۱)

« مگر ندیدی که آن ترك رعنا دلم‌را چون غارت کرد، تا بدان حدّ که دزدان طبیعت‌را بدست زنگیان زلف عنبرینش داد، تا در تحت اوراق گلستان رویش سر از تن آدم برداشتند؟ مگر ندیدی که رنگ چشم شوخش بجان آشفته در طلب جانان از نایافت دیوانه شراب مفرّح عشق چون داد... »

(ایضاً ص ۸۲)

«دریغا زهّاد اگر استعداد عشق داشتندی، در پیچ مقنعهٔ زلف یارْ ترکان تجلّی بدیدندی، که چون جان عشّاق بچوگان سلب درمیدان اصطلام میزنند، واز کنج سرّ انسان بکنج خانهٔ قدم رحمان چون می برند.»
(ایضاً ص ۸۲-۸۳)

«تا ترا دیدم، ای ماه آسمان قدرت، ای ترك بی شفقت، از قبلهٔ رسوم برگردیدم، وروی جان بقبلهٔ خاص که در فعل خاصّ است آوردم؛ که در آن جهان قبلهٔ شریعت وحقیقت یکرنکست. اگر ندانی از کتاب مجید برخوان «فاینما تولّوا فثمّ وجه اللّٰه». بما نمای روئی که خلوق چهرهٔ ازل دارد، تا ترکان یغمائی‌را در عسکر صفاء عشق چاکر باشم. بیرون آی از گل انسانی، تا بروح روحانی طراز شعر وبّانی ببینم. بیت:

بنمــای بزیــرکان دیوانــه   در مصحف باطل آیت حق‌را.»

(ایضاً ص ۸۳)

«ای ترك ترا شمع جهان خوانم من
وصل تو حیات جــاودان خوانم من.
چــال زنــخ تــرا وزلفین تــرا
از مشك وسن، ز سیم کان خوانم من.»

(ایضاً ص ۱۳۱)

۱. ــ معنی:

سبك

عبهر العاشقین کتابی است صوفیانه مبتنی بر عشق، وبعبارت دیگر داستانی است از عشق صوفیانه. روزبهان در حالات ومقامات خاصّ عرفانی این کتاب‌را نوشته است. وی همان گونه که می اندیشیده، سخن گفته،

وشاید موفق نشده است که بار دیگر در آن تجدید نظر کند.

در چنین حالی، آشکار است که لفظ فدای معنی میشود، قواعد دستور زبان وفصاحت وبلاغت مهمل میماند. این است سرّ خرده‌هایی که ممکن است از لحاظ فنون ادبی بر مندرجات این کتاب گرفت.

قـافیه اندیشم ودلـدار مـن گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشین ای قافیه اندیش من! قافیهٔ دولت تویی در پیش من
حرف چه بود تا تو اندیشی ازان؟ حرف چه بود؟ خار دیوار رزان
حرف وصوت وگفت‌را برهم زنم تا که بی این هرسه با تو دم زنم[۱].

جمله‌ها وعبارتها تاب معانی لطیف ونغز ودلکش روزبهان نمیآورد. گفتار او همچون گلی است که تا در دست بگیرید پرپر میشود، ویا چون ماده‌ای کیمیاوی است که بمجرد رسیدن اندك حرارت بخار گردد. زبان او زبان احساسات است. زیبا وزیبایی‌را میستاید وبهر دو عشق میورزد.

۲. ــ لفظ:

در عبهر العاشقین، آیات قرآن ــ گاه تمام آیه وگاه بخشی از آن ــ مکرّر بکار رفته است. احادیث قدسی ونبوی ــ مخصوصًا احادیثی که مورد استفاده وعلاقهٔ صوفیانست ــ درین کتاب بسیار آمده است، وحتی بعضی از آنها مکرّر شده است. امثال وحکم وکلمات بزرگان صوفیه ــ بعربی وفارسی ــ درین کتاب فراوانست[۲]. اشعار عربی وفارسی[۳] نیز مکرّر ــ مخصوصًا در پایان

۱ــ مولوی. مثنوی چاپ نیکلسن، دفتر اول ص ۱۰۶؛ چاپ علاءالدوله ص ۴۵.
۲ــ رك. فهرست آیات واحادیث وامثال وحکم واشعار، در پایان کتاب حاضر. ۳ــ مخصوصاً از اشعار سنائی شاهد آورده. رك. ص ۱۰۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵.

هر فصل ـ بشاهد آورده شده. بنظر میرسد که غالب رباعیات ـ در پایان هر فصل ـ از خود روزبهان باشد.

فصل وعنوان آنرا بعربی آورده، مثلاً گوید: الفصل الرابع، فی فضیلة المحبّین الذی یألفون الحسن والمستحسن والمحبوبین المستحسنین.

آوردن جمله‌ها وعبارتهای مسجّع از خصایص این کتابست.

« حُرّان رهینند، سیّارگان سموات یقین اند. جانِ حرّشان بندهٔ عشق است، زانکه مرغان روحشان قفص جسم بشکست. درِ باغِ عشق‌را بسر پیش شوند. دُرِّ دریای عشق‌را بجان خویش شوند. ویران کُنان سرای طبیعت اند، بیخودان راه حقیقت اند، رخش دلشان جز بار محبّت نکشد، لب جانشان جز شراب الفت نچشد. عشوه خران بی مقصود واستادان بی مزدور اند. در رهِ عشق از افسردگی دور اند... »[۱]

« در قامت او دلم‌را قیامتهاست، در رؤیت جمال او نفسم‌را دیانتهاست، در رهِ هجر او دلم‌را ولایتهاست، در میدان وصال او روحم‌را با چند عشق مبارزتهاست. »[۲]

بنابرین اصولاً نثر عبهر العاشقین نثری است مرسل. مع هذا روزبهان میکوشد که مطالب بسیارزا در عبارات اندك بگنجاند، وبتعبیر ادبی وی در « ایجاز » کوشاست: « که جوهر طینت آدم‌را بآتش محبّت بسوزند. که با ترنّم نوای ازل بسازند، که در سکر، که در صحو، که در محو؛ گهی در قبض، گهی در بسط، گهی در خوف، گهی در رجا، گهی در

۱ـ ص ۵۲.　۲ـ ص ۲۶.

فراق، گهی در وصال، نه در فراقش منزلی، نه در وصالش محلی»[۱]

از خصایص این کتاب مزج جمله‌های عربی است در سیاق عبارت فارسی:

«در مشاهدهٔ ربوبیّت قبل وصول العبودیة، تکلیف شریعت بر خیزد، آنگاه احکام باطل شود.»[۲]

«اما العشق، فعلی خمسة انواع: نوعی الهی است، وآن منتهای مقاماتست...»[۳]

«واین عشق‌را شواهد شرعی است، ودواعی عقلی است، سنذکر حقیقتها، ان شاء الله.»[۴]

وحتی فعل عربی‌را در سیاق عبارت فارسی آورد:

«... چون بکمال رسد، شوق است و <چون> بحقیقت استغراق رسد، یسمّی عشق.»[۵]

تکرار در نظر مؤلف ــ بقاعدهٔ پیشینیان ــ عیب نیست، بلکه از محاسن کلام است:

«ونوعی روحانیّت، وآن خواصّ آدمیانرا باشد، چون بغایت لطافت باشد؛ ونوعی بهیمی است وآن رذال الناس‌را باشد.»[۶]

گاه معدودرا ــ بقاعدهٔ قدما ــ جمع آورد:

«از بدایت تا نهایت ــ اعنی در عشق الهی ــ دوازده مقامانست.»[۷]

اسمهای جمع عربی‌را ــ بسیاق بعض پیشینیان ــ بفارسی جمع بسته است[۸]:

۱ــ ص ۷۶ــ۷۷. ۲ــ ص ۶۹. ۳ــ ص ۱۵. ۴ــ ص ۱۷. ۵ــ ص ۱۵. ۶ــ ص ۱۵. ۷ــ ص ۱۰۰. ۸ــ رك. قاعده‌های جمع. بقلم نگارنده. تهران ۱۳۳۱ ص ۳۶-۳۸.

« ملوکان زمانه‌را پیش ایشان قدم نیست... »[۱]

« چون یقین از وجود نور حق گیرند، ادلّتهاءِ شواهد انسانی بعد از آن بهیچ بر نگیرند. »[۲]

در ترکیبات وصفی – که صفت وموصوف هر دو عربی باشد – صفت‌را با موصوف تطبیق داده:

« مهیّج شهوات مذمومه شود. »[۳]

« اما آنچه طبیعی است، که از لطافت عناصر اربعه است... »[۴]

« ... از آن محل اخلاق مذمومه نشاید. »[۵]

ولی در غیر ترکیبات مشهور، بسیاق فارسی صفت‌را با موصوف مطابقه نمیدهد:

« محبّت انسانی از صفات ربّانی وجاذبهٔ ارواح مؤمنان شد، از معادن طبایع انسانی بجهان جاودانی، تا در عین مشاهده بحسن صفت کمال معرفت یابد. »[۶]

بسیاری از اسمهای عربی‌را بسیاق فارسی جمع می بندد:

« چون محبت خاص از جلال ذات... در ممکنات عقول روحانیان عباد صبغ عشق در جانِ جان زد... »[۷]

« در فضیلت آن بر محبّان خویش... »[۸]

« ... محبت انسانی از صفات ربّانی وجاذبهٔ ارواح مؤمنان شد... »[۹]

۱– ص ۵۳. ۲– ص ۱۲۲. ۳– ص ۱۵. ۴– ص ۱۶. ۵– ص ۳۱.
۶– ص ۱۹. ۷– ص ۱۸. ۸– ایضاً. ۹– ص ۱۹.

« لیکن عاشقان‌را بصد هزار جان دادند.»[۱]

« از آن سیّارگان سماوات رسالت بنعت حرمت پیش او سجود کردند.»[۲]

« لکن موحّدان دانند که مستقبح از آن امور اضافی است.»[۳]

« ـِـ ی » استمراری‌را بسیار استعمال میکنند:

« چو اورا بدیدی، بدو عاشق شدی.»[۴]

« در تبختر آهوی عشقش شیران شکار کردی، وبرعنائی زاهدان‌را از صومعهٔ ملکوت بیزار کردی.»[۵]

آنجا که صیغهٔ تفضیل بکار میبرد ـ طبق قاعده ـ جملهٔ اسمیه میآورد:

« عرفانش بر عرفان بیفزاید، که هر که عاشقتر عارفتر، وهر که عارفتر خائفتر.»[۶]

« ازین »را برای وصف جنس بر سر اسم مختوم به « ی » نکره ووحدت آرد[۷]: « ازین کافری، رعنائی، مکّاری، زرّاقی، شوخی، عیّاری...»[۸]

لغات فارسی (یا مرکب از فارسی وعربی) قابل توجه درین کتاب بسیار است، از آن جمله:

آئینه‌گری (ص ۸۶)، آفتاب پرست (ص ۲۸)، استغفار خانه (ص ۱۰۴)، استوار کتاب[۹] (ص ۴۸)، باژگونه (ص ۱۰۸)، تاوان (ص ۴۴)، جان آفرین (ص ۶۵)، چال (ص ۱۳۱)، چاله (ص ۹۶)، چشم زخم (ص ۵۹)، خاك در دیده (ص ۴۳)، خراباتی (ص ۵۳)، خرده‌گیر (ص ۵۸)، دارو فروشی (ص ۸۶)،

۱ـ ص ۲۸. ۲ـ ص ۲۸. ۳ـ ص ۳۶ـ۳۷. ۴ـ ص ۲۷. ۵ـ ص ۶.
۶ـ ص ۱۱۰. ۷ـ رك. بهار سبك شناسی ج ۲ ص ۲۵۸؛ لغت نامه: این، ازین.
۸ـ ص ۶. ۹ـ کتاب محکم، قرآن.

دست خوش (ص ۲٦)، دست فراز کردن (ص ۳۹)، **دعوی‌گر** (ص ۱۳۰)، **دیده‌ور** (ص ۲۵، ۲۹)، سحرنما (ص ۵۳)، سرانداز (ص ۳۳)، شموس خانه (ص ۷۳)، عرایس خانه (ص ۲٦)، عشوه خر (ص ۵۲)، عنبر فشان (ص ۱۲۳)، **فارتیدن** (ص ۷٦، ۸۲)، غرچه (ص ۵٦)، فالگیری (ص ۸٦)، قفص شکن (ص ۵۲)، قمارخانه (ص ۹۳)، کاروان‌گاه (ص ۱۰٦)، **کج زن** (ص ۹۳)، **کش** (ص ۵۲)، کم زن (ص ۷۷)، کم زنی (ص ۵۳)، گردنان (ص ۱۱۸)، **گردن کش** (ص ۳۳)، **گل** بدن (ص ۵۲)، گل وش (ص ۱۲۳)، نارسیده (ص ۳۵)، نازك[۱] (ص ۵۲)، نازك دل (ص ۳٦)، نایافت (ص ۲۱، ۵٦)، **نخّاس** خانه (ص ۲۷، ۹٦)، نگارخانه (ص ۳۳، ۳۷)، نو آمده (ص ۳۳)، **نپوشیدن** (ص ۲٦)، ویران کن (ص ۵۲)، همگنان (ص ۷۲)، یافت (ص ۸۰)، **یاوه درای** (ص ۹٦)، یاویدن [نیاوند] (ص ۷٦).

ونیز لغات وترکیبات وجمعهای عربی نا مأنوس درین کتاب فراوانست:

آفل (ص ۵۵)، اذیال (ص ۷۰)، اصطلام (ص ۸۲، ۹٦)، بطنان (ص ۵٦)، تخریق (ص ۷۰، ۸۷)، تدلّی (ص ۲۳)، تسویت (ص ۲۵)، تصفیق (ص ۷۰، ۸۷)، تعفّف (ص ۲۵)، تمزیق (ض ۷۰)، تنصّر (ص ۵۷)، حجال (ص ۵۹)، خلوق (ص ۲۷)، دموع (ص ۵٦)، دواعی (ص ۱۷)، ذهول (ص ۳۹)، رُذال الناس (ص ۱۵)، رذال خلق (ص ۱۵)، رشاش (ص ۳۹)، رقام (ص ۱۰۷)، رُماة (ص ۸۵)، زعقات (ص ۸۷)، زفرت (ص ۷۰)، زَمر (ص ۱۵)، سُفُن (ص ٦۷)، سلوت (ص ۷۰)، شطاح (ص ۵۰)، صاحی

۱ـ در مورد معشوق.

(ص ۱۳۰)، صَدی (ص ۳۹)، عبرات (ص ۲۳)، عبرت (ص ۷۰)، عثرت (ص ۷۰)، عرایس (ص ۲۳)، غُرام (ص ۳۹)، کؤس (ص ٦۷)، متشرق (ص ۲٦)، مزکّی (ص ٦۷)، مستحسنات (ص ۳٦)، مسترق (ص ۷٦)، مستقبحات (ص ۳٦)، مفطوم (ص ۱۱۷)، ملاحف (ص ۷۳)، ممخاض (ص ۱۲۱)، منزعج (ص ۱۳۵)، نخّاس (ص ۲۳)، وشّاق (ص ۵۰)، وُشاة (ص ۸۵).

نسخ خطی

۱ : نسخهٔ ایاصوفیه ــ بشمارهٔ ۱۹۵۹، قطع ۱۰/۵ × ۱۸، تعلیق، صفحه محصور بدو مربع مستطیل، ۱۰۸ ورق، هر صفحه ۱۵ سطر، بدون تاریخ[۱].

این نسخه‌را استاد ریتر H. Ritter پیدا کرد.

عکسی ازین نسخه در اختیار آقای هنری کربین است، وما در تصحیح کتاب حاضر از آغاز تا سطر ۱٦ صفحهٔ ۳۵ منحصرًا از همین نسخه استفاده کرده ایم[۲] وازان پس نسخهٔ مذکور با نسخهٔ دکتر غنی مقابله شده است.

نشانهٔ اختصاری این نسخه در کتاب حاضر A است.

۲ : نسخهٔ دکتر غنی ــ بقطع ۱٦/۱ × ۹/٤ (سطح مکتوب ۱۱/۲ × ۵)، نستعلیق، ۷۰ ورق، هر صفحه ۱٤ سطر، جلد چرمی سیاه، کلمهٔ «فصل» ونمره گذاری با جوهر قرمز، یادداشتهایی هم در حواشی دارد[۳].

دو مهر از مالکان نسخه در وسط ورق آخر منقوش است که تاریخ یکی

۱ــ ماسینیون (ص ۲۸۱) تصور میکرد که نسخهٔ ایاصوفیه (که وی بشمارهٔ ۲۱٦۰ یاد کرده!) منحصر بفرد است، ولی چنانکه بیاید نسخهٔ دیگر در تصرف مرحوم دکتر غنی بوده است. ۲ــ زیرا چنانکه بیاید، نسخهٔ دوم آغاز ندارد. ۳ــ که شرح آن بیاید.

از آنها ربیع الاول ۱۱٤٤ هـ. است. از ورق ۷۰ تا ۷۷ با خط شکسته شامل قطعاتی از اشعار مورخ آخر شوال سنهٔ ۱۱٦٥ هـ.

عکسی ازین نسخه نیز در اختیار آقای هنری کربین ویك نسخهٔ عکسی‌هم در اختیار نگارنده است. این نسخه آغاز ندارد، وما در تصحیح کتاب حاضر از صفحهٔ ۳۵ سطر ۱٦ ببعد، نسخهٔ مذکوررا با نسخهٔ سابق الذکر مقابله کرده ایم.

نشانهٔ اختصاری این نسخه در کتاب حاضر G است.

نسخ مذکور از لحاظ رسم الخط نکات شایان ذکر ندارد.

حواشی عبهر العاشقین در حواشی نسخهٔ دکتر غنی، بعض مطالب متن عبهر العاشقین شرح وتأویل شده، که ما آنهارا در پایان کتاب حاضر نقل کرده ایم.

چون نسخهٔ دکتر غنی آغاز ندارد بالطبع حواشی مربوط باوایل کتاب هم در آن نسخه موجود نیست، ودر نتیجه حواشی مذکور شامل مطالب مربوط به اواسط فصل پنجم ببعد است.

تاریخ تألیف این حواشی ونویسندهٔ آن معلوم نیست، امّا در ضمن آنها اشعاری از مولوی وسعدی وحافظ نقل کرده است. آخرین شاعری که شعر او درین حواشی نقل شده جامی (۸۱۷ـ۸۹۸ هـ.) است که این بیت اورا مؤلف آورده است:

بس که در جان فکار وچشم بیمارم توئی
هر که پیدا میشود از دور پندارم توئی[۱].

۱ـ رك. ص ۱۸۹.

از سبك نگارش حواشی مزبور[۱] ظاهراً بر میآید که در عهد صفویه تألیف شده.

نویسندهٔ حواشی از معتقدان روزبهان است. نشانهٔ این حواشی در کتاب حاضر Gh است.

۶. مآخذ

۱ـ ترجمهٔ احوال روزبهان بقلم خود او در «کشف الاسرار»[۲].
در نسخهٔ خطی کشف الاسرار که در مجموعه‌ایست مورخ جمادی الثانیه سال ٦٦٥ هـ. (١٢٦٦ م.)، شامل منطق الاسرار روزبهان وکشف الاسرار. ۲۵ ورق اواخر مجموعه بکشف الاسرار تخصیص دارد[۳].

۲ـ عبهر العاشقین، تألیف روزبهان بقلی، دو نسخهٔ خطی[۴].

۳ـ شرح الشطحیّات، تألیف روزبهان بقلی، دو نسخه خطی[۵].

٤ـ تحفة العرفان، تألیف شرف الدین ابراهیم بن روزبهان ثانی بن فخر الدین احمد بن روزبهان بقلی (نوادهٔ پسر روزبهان مورد بحث)، مؤلف بسال ۷۰۰ هجری قمری. در بارهٔ نسخهٔ خطی این کتاب پیشتر بحث شد.

٥ـ شدالازار فی حطّ الاوزار عن زوّار المزار، تألیف معین الدین ابو القاسم جنید شیرازی، مؤلف بسال ۷۹۱ هجری قمری، بتصحیح وتحشیهٔ

۱ـ از جمله «چنانچه» بسیار بکار رفته. ۲ـ شرح آن گذشت. ۳ـ ماسینیون ص ۲۷۵. ٤ـ شرح آن گذشت. ٥ـ شرح آن نیز قبلا آمده است.

محمد قزوینی وعباس اقبال، طهران ۱۳۲۸ هجری شمسی، چاپخانهٔ مجلس، صفحهٔ ۲٤۳ ـ ۲۵۳ ومواضع متعدد دیگر.

٦ـ هزار مزار، ترجمهٔ ملخّص شدالازار، بقلم عیسی بن جنید، از انتشارات کتابفروشی احمدی وجهان نما، شیراز ۱۳۲۰ شمسی، صفحهٔ ۱۱۰ ـ ۱۱٤، ومواضع متعدد دیگر.

۷ـ تاریخ گزیده، تألیف حمد الله مستوفی بسعی واهتمام براون، ج ۱، ۱۳۲۸ هجری قمری، صفحهٔ ۷۹۳ (مختصر).

۸ـ نزهة القلوب، تألیف حمد الله مستوفی. المقالة الثالثة بسعی واهتمام گای لیسترانج ۱۳۳۱ هجری قمری صفحهٔ ۱۱٦.

۹ـ شیرازنامه، تألیف معین الدین احمد بن شهاب الدین ابی الخیر بن ابی الفضل بن عزّ الدین مودود زرکوب، باهتمام بهمن کریمی، چاپ تهران ۱۳۱۰ شمسی صفحهٔ ۱۱٦ ـ ۱۱۷.

۱۰ـ مجمل فصیح خوافی، در حوادث سال ٦۰٦.

۱۱ـ نفحات الانس جامی چاپ ناسو لیس Nassau-Lees، کلکته ۱۸۵۸ م. صفحهٔ ۲۸۸ ـ ۲۹۰[1] ومواضع متعدد دیگر؛ چاپ نول کشور لکنهو.

۱ـ مرحوم قزوینی با خط خود در حاشیهٔ ص ۲۸۸ نفحات الانس چاپ لیس نوشته اند: «مضمون این شرح حال تا ص ۲۹۰ که از فتوحات چیزی نقل کرده، تقریباً بعین عبارت مطابق با شدالازار است، ولی این دلیل آن نمیشود که از آن کتاب منقول است، بلکه باحتمال بسیار قوی از یکی از مآخذ عمدهٔ شد الازار «تاریخ مشایخ فارس» تألیف فقیه صائن الدین حسین بن محمد بن سلمان (نمرهٔ ۱۲۲ از تراجم شدالازار چاپ قزوینی. م. م.) که بتصریح خود شدالازار این ترجمهٔ حال‌را از او نقل کرده است ووی معاصر با شیخ روزبهان بقلی بوده است.»

۱۹۱۵ م. ۱۳۳۳ هجری قمری صفحهٔ ۲۴۰ ـ ۲۴۲ ومواضع متعدد دیگر.

۱۲ـ حبیب السیر، تألیف غیاث الدین بن همام الدین خواندمیر، در خلافت عباسی، جزو ۳ از جلد ۲ ص ۷۶ چاپ بمبئی ۱۲۷۳ قمری (خط محمد علی شیرازی)، چاپ خیام، ج ۲ تهران ۱۳۳۳ شمسی ص ۳۳۰ ـ ۳۳۱.

۱۳ـ سفینة الاولیاء، تألیف محمد دارا شکوه. لکنهو ۱۸۷۲ م. صفحهٔ ۱۷۶.

۱۴ـ کشف الظنون، تألیف حاجی خلیفه در ذکر «عرائس البیان» (چاپ فلوگل ۲ : ۱۱۰ = چاپ دوم استانبول ۲ : ۱۱۳۱) و «الانوار فی کشف الاسرار» (چاپ فلوگل ۱ : ۱۶۸ = چاپ دوم استانبول ۱ : ۱۹۶).

۱۵ـ ریاض العارفین، تألیف رضا قلی هدایت چاپ اول، تهران ۱۳۰۵ قمری صفحهٔ ۷۹ = چاپ دوم: از انتشارات کتابخانهٔ مهدیه، تهران ۱۳۱۶ صفحهٔ ۱۲۸ـ۱۲۹.

۱۶ـ مجمع الفصحاء، تألیف رضا قلی هدایت، تهران ۱ صفحهٔ ۲۳۵ـ۲۳۶.

۱۷ـ فارسنامهٔ ناصری، تألیف میرزا حسن فسائی، تهران ۱۳۱۳ قمری ۲ صفحهٔ ۱۴۷، ۱۵۷.

۱۸ـ آثار العجم، تألیف فرصت شیرازی، بمبئی ۱۳۵۴ قمری، صفحهٔ ۴۶۱ ـ ۴۶۲.

۱۹ـ طرائق الحقائق، تألیف معصومعلی شاه، تهران ۱۳۱۶ قمری ۲ صفحهٔ ۲۸۶ ـ ۲۸۷.

۲۰ـ خزینة الاصفیاء، تألیف غلام سرور صاحب، چاپ نولکشور (بی تاریخ) ۲ : ۲۵۳.

۲۱ـ ریحانة الادب، تألیف محمد علی مدرس تبریزی، ج ۲، تهران ۱۳۶۷ قمری (۱۳۲۷ شمسی) صفحهٔ ۳۹۸ ـ ۳۹۹.

برای شناختن مآخذ بزبانهای اروپایی که توسط ه. ریتر H. Ritter، لوئی ماسینیون L. Massignon، ایوانف W. Ivanov ودیگران منتشر شده، بمقدمهٔ فرانسوی همین کتاب رجوع شود.

در پایان این مقال از همکار دانشمند خود پرفسور هنری کربین که همواره در راه احیای آثار فلسفی وعرفانی ایرانی کوشا بوده وهستند، وکتاب حاضر نیز با اقدام ایشان آمادهٔ طبع شده، وآقای دکتر عیسی سپهبدی استاد دانشگاه تهران که با استنساخ متن عبهر العاشقین از روی نسخهٔ عکسی نخستین قدم‌را در راه آماده کردن کتاب برای طبع برداشته اند، وآقای عدالت مدیر کل فرهنگ استان هفتم که شرحی در باب آرامگاه روزبهان مرقوم داشته اند، وآقای صدر الدین محلاتی فاضل محترم که تحقیقاتی در باب مقبرهٔ شیخ فراهم آورده در اختیار نگارنده گذاشته اند، وآقای دکتر نورانی وصال دانشیار محترم دانشکدهٔ ادبیات که نیز اطلاعاتی در بارهٔ آرامگاه روزبهان مرقوم داشته وعکسهای دقیقی از آن تهیه کرده اند، سپاسگزار وتوفیق همگان‌را در راه دانش وادب خواستار است.

ذیل

شرحی که در باب آرامگاه روزبهان وافراد خاندان او از طرف

دوستان رسیده بود در صفحات ۱۶ـ۱۸ مقدمهٔ حاضر طبع شد، بعداً چون خاك سنگهارا تا حدی پاك کرده ودقت بیشتری بعمل آورده اند، معلوم گردید که برخی از مطالب منقول باید اصلاح گردد.

در صفحهٔ ۱۶ مقدمهٔ حاضر سطر آخر «هفت قبر» نادرست و«شش سنگ قبر» درست است[1].

صفحهٔ ۱۷ سطر ۱۰ـ۱۲ چنین اصلاح شود:

«سنگ دوم سنگی است که روی آن دو مربع بخط کوفی نوشته شده، وگویا سنگ لوحهٔ پایین مزار شیخ بوده است که در دیوار پایین پا قرار داده شده بود وبعداً آنرا افقی بر زمین نهاده اند.»[2]

سطر ۱۳، ۱۷، کلمهٔ «قبر» به «سنگ» تصحیح شود.

سطر ۱۸ چنین تصحیح گردد: «سنگ پنجم سنگی است که کلمات «احمد» و«روزبهان» دران خوانده میشود، وتاریخ آن‌هم «احدی وسبعمایه» است. اگر این سنگ‌را از آن قبر شیخ فخر الدین احمد بن روزبهان بدانیم، سنهٔ وفاتی که مؤلف شدالازار (ص ۲٤۸) برای او یاد کرده، اینچنین: «توفی فی سنة ... وستمایة»[3] با تاریخ مکتوب در سنگ مذکور تطبیق نمیکند. آقای محلاتی برآنند که تاریخ منقول در شدالازار اشتباه است مخصوصاً با در نظر گرفتن قول مرحوم قزوینی در حاشیهٔ ۳

۱ــ در گزارشی که دوستان از وضع آرامگاه فرستاده بودند «هفت سنگ قبر» تصریح شده بود، زیرا در محوطهٔ آرامگاه هفت سنگ وجود داشته که بعداً معلوم شد یکی از آنها قطعه‌ایست متعلق بقبر شیخ روزبهان. ۲ــ یادداشت آقای صدر الدین محلاتی. ۳ــ رك. ص ۳۷ همین مقدمه.

همان صفحه که در بارهٔ جملهٔ مذکور از شدالازار نوشته اند: «کذا فی م (یکی از مآخذ طبع شدالازار)، یعنی جای آحاد وعشرات در آن سفید است، ق ب (مآخذ دیگر طبع شدالازار) اصلاً این تاریخ وفات‌را ندارند.»

سطر ۱۹ و۲۰ نیز چنین اصلاح شود:

«سنگ ششم، قسمتی از سنگ صندوقی کوچکی است که در کنار دیوار محوطه گذاشته شده وبیش از نیم متر طول وربع متر عرض وهمین مقدار ارتفاع ندارد. کلماتی که در طرفین این سنگ خوانده میشود چنین است: «السعید الاعلم، الشهید، ضیاء الملة والدین... علی بن المولی الاعظم...»

صفحهٔ ۱۸ سطر اول حذف شود[۱].

در سطر دوم، «هفتگانه» حذف شود.

نگارندهٔ این سطور وهمکار فاضل پرفسور کربین اقداماتی کرده وتوجّه انجمن آثار ملّی وادارهٔ کل باستان شناسی‌را برای خرید خانه‌های مجاور وبنای ساختمانی جهت آرامگاه شیخ جلب کرده‌ایم، آقای عدالت مدیر کل فرهنگ استان هفتم نیز دربن راه اقداماتی بعمل آورده اند، امیدواریم بزودی آرامگاهی در خور شأن شیخ اجل روزبهان بقلی فسایی شیرازی پرداخته آید.

تهران، دی ماه ۱۳۳٦

محمد معین

۱ــ حاشیهٔ ۱ همان صفحه صحیح است.

كتاب عبهر العاشقين

فى احوال العشق

بسم الله الرحمن الرحيم

< مقدّمه >

(١) الحمدُ لله الّذى استأثرَ لنفسه المحبّةَ والعشقَ فى أزليّته؛ وتجلّى بهما من ذات القِدَم لأرواح المحبّين وأسرار العاشقين؛ وكشفَ بهما حُجُبَ الملكوت عن جمال الجبروت لقلوب المتهتّرين وصدور الخائفين الى أبديّته؛ فأوْلَهَ قلوبَ العارفين بلذّة محبّته؛ وحيّرَ أسرارَ الموحّدين بحلاوة عشقه فى قفار صمديّته.

(٢) فألبسَ أنوار المحبّة فؤاد النّبيّين؛ وصفّى بصفاءِ العشق أرواح المرسلين؛ عشقَ بأهل النّهايات فى الأزل، فجعلهم عاشقين بجمال ذاته؛ وأحبَّ [2a] أهل البدايات فى قدمه، فجعلهم محبّين بجلال صفاته؛ فرّ بالمحبّين بنور انسه فى كنف قُربه؛ فرّ بالعاشقين بكشف قدسه فى حجر وصلته؛ بشوقه شَوّقهم الى عظيم جمال قدمه؛ وبأصطفائه لهم لمعرفته غرّقهم فى بحارِ كرمه؛ اصطفاهم عشقه، بحبل المحبّة مجذوبون، بسلاسل العشق محزونون، بسيف العشق مذبوحون، على باب الحبيب مطروحون، حَيارى سكارى من شراب حبيبهم.

8 وصفّى : وصفا A ‖ 12 غرّقهم A : شايد < اغرقهم > ‖ 15 سكارى : سكارا A

(٣) فسبحان الذى استحقَّ المجد والثناء والحمد والبقاء فى قدمه ودوام ديموميّته؛ فشكر نفسه بنفسه اظهار عجائب صنايعه وغرائب بدايعه؛ فألبسها أنوار جماله وجلاله لأرواح عشّاق حضرته وعقول ألبّاء سرادق قربه؛ وأراها من مرآت لطائف صنعه [2b] حسن الأزليّة وجمال الأبديّة، حتّى ألفت الارواح والعقول بجماله فى مصنوعاته.

(٤) وعشقتِ الاسرار فيها من لطائف صانعها وجمال قدرته فيها؛ فجعل الأشخاصَ الآدميّين مشكاة نور بهائه وسناءِ صفاته ومحلّ اظهارِ بروز تجلّيه؛ وألّف قُلوب بعضهم بعضًا بسبب سلطان نور قدرته ومشاهدة صفاته. الّذى ظَهَرَ من أرواحهم، جمعَ أرواح المؤتلفين بنعت المحبّة والعشق لعشقه ومحبّته فى هذا العالم، كما جمعها قبل الاجساد فى حضرته الّتى هى مشهد خطاب «ألستُ بربّكم؟» فاتّصلَتْ محبّةُ البداية محبّة النّهاية. فطارت الارواح فى عالم العشق الرّبّانىّ بجناح العشق الانسانىّ بمراكب العشق الرّبّانىّ.

(٥) وصلّى الله على خليفته آدم بديع فطرته، وسراجِ نور جماله، المخصوص باصطفائيّته، المنقوش بنقش خاتم قدرته [3a]، وعلى رئيس مملكته محمّد، المجتبى بخلّته، المصطفى بمحبّته، و<على> عترته المطهّرة، وعلى ازواجه المقدّسة، وعلى صحبه الكرام البررة، وعلى اخوانه من الانبياء والمرسلين، وعلى خُدّامه من الملائكة المقرّبين، وعلى عشّاق أُمّته المجالسين فى زمرة محبّته، سلامًا دائمًا أبدًا.

---

8 ومشاهدة : ومشاهدت A | 11 سورة ٧ (الاعراف) آية ١٧١ | 12 بمراكب العشق : بمراكب عشق A | 18 محبته A : شايد « محبيه »

الفصل الأوّل
فى ملاطفة العاشق والمعشوق

(٦) أمّا بعد افهم يا اخى، ـ بارك الله فى فهمك وفى زمان عشقك ـ كه چون بعد از سير عبوديّت بعالم ربوبيّت رسيدم، وجمال ملكوت بچشم ملكوتى بديدم، در منازل مكاشفات سير كردم، واز خوان روحانيان مائدهٔ مقامات وكرامات بخوردم. با مرغان عرشى در هواء علّيين پريدم، وصرف تجلّى مشاهدهٔ حقّ ـ عزّ اسمه ـ بچشم يكتايش بنگريدم [3b]، وشراب محبّت ذو الجلالى از قدح جمالِ صرف بمذاق جانم رسيد. حلاوت عشق قدمِ دلمرا كسوت معارف وكواشف اصلى در پوشيد.

(٧) در بحر معرفت بحقّ توانگر گشتم، واز لُجّهٔ آن بسفينهٔ حكمت امواج قهريّات ولطفيّات ببُريدم، وبسواحل صفات فعل رسيدم، بمدارج ومعارف توحيد وتفريد وتجريد سوى عالم ازل رفتم، ولباس قدمِ يافتم، خطاب عظمت وكبرياء وانبساط وحسن وقرب بشنيدم، فناء توحيد عزّت خود بمن نمود، ومرا در عين قدمِ از رسم حُدوثيّت فانى كرد، وببقا باقى كرد.

(٨) حقّ مرا در كنف خود برد وجامهٔ عبوديّت از من بر كشيد، ولباس حرّيّت در من پوشانيد وگفت «صرتَ عاشقًا وامقًا محبًّا شائقًا حرًّا شطّاحًا عارفًا مليحًا موحّدًا صادقًا؛ فاصنع بصنعى، وانظر بنظرى، واسمع بسمعى، وانطق بنطقى، واحكم [4a] بحكمى، واحبّ بحبّى، انّك من أوليائى حقًّا؛ أنت فى كنف عصمتى، آمنًا من قهرى ومن عين لطفى؛ لكن امتحنك

ببلیّات العشق واختبر فیك الحقّ، من یُحبّك انجیه من الیم عذابی، وهو من خواصّ المریدین من احبّائی.»

(۹) چون دور ملکوت وروز جبروت جانمرا حاصل شد، در من درد پیدا شد، وخودرا در امتحان عشق دیدم متواری، وچون از آن عالم باز آمدم، درین شرایط امتحان از یافت ونایافت رنجور شدم؛ پس در جهانِ جمال بنشستم؛ روح از سهام عشق در سرای امتحان بخست؛ نفس حلاوت می‌جُست، عقل در حسن صانع قدم طلب می‌کرد؛ تا ناگاه از سوزِ آن سوداءِ عشقِ جمال حقّ در عالم حدثان سیر می‌کردم. از قضا بسوی بازار نیکان بر آمدم، ودر هر صدفی درّ لطفی می‌جُستم، تا ناگاه بر سر چهار سوی مکرمات در مرآت آیات [4b] جمال آن صفات دیدم.

(۱۰) مرغ باغ اَزل در آشیان افعال بپردهٔ صنع در پنهان شده بود، ولباس «خلقنا الانسان فی أحسن تقویم» در حسن «أحسن صُوَرکم» بجمال معنی «خلق اللّٰه آدم علی صورته» مزیّن بود؛ صنعت صانع در صانع کم شده بود، من بدانستم که آن چه نادره بود وآن که بود. بی اختیار چشم جانم در آن آینه بماند وشور عشق بر من غالب شده بود، دیدهٔ جان در صانع بماند، وچشم عقل از کافری در صنیعت؛ بچشمِ جان جمالِ قدم دیدم، وبچشم عقل صورت آدم فهم تصرّف کردم.

(۱۱) ومرا گفت «بدیدهٔ انسانی در عالم انسانی نگر». چشم دل

12 سورهٔ ۹۵ (التین) آیهٔ ۴ | سورهٔ ۴۰ (المؤمن) آیهٔ ۶۶، ۶۴ (التغابن) آیهٔ ۳ |
13 خلق اللّٰه آدم علی صورته : رجوع شود به سفینة بحار الانوار ج ۲، ص ۵۴-۵۵ |
17 فهم تصرف کردم : چنین است در A | 18 ومرا A : شاید «او مرا»

در چشم صورت آمد، وجنّی لعبتی دیدم که بحسن وجمال جهانیان‌را در عشق میداد؛ ازین کافری، رعنائی، مکّاری، زرّاقی، شوخی، عیّاری که در طرف چشمش صد هزار هاروت وماروت بود [5a]، ودر حلقهٔ زلفش هزار لشکر ابلیس وقارون؛ رَنگ رُخسارش زهره‌را خجل کرده، وبا مشتری در سماء بحسن وجمال مباهات نموده.

(۱۲) در تبختر آهوی عشقش شیران شکار کردی، وبرعنائی زاهدانرا از صومعهٔ ملکوت بیزار کردی؛ از راه تبختر درو نگاه کردم، واز روی زهدْ پردهٔ شرم بر گرفتم، وبزبان لال اورا میگفتم:

برتر از گوهریّ واز عرضی — جملـهٔ کاینـات‌را غـرضی،
عرش وفرشت سرای بارگهست — آفرینش ترا چو کارگهست.

بشوخی این چه نظرست که در تصوّف، در غیر حقّ نگاه کردن کفرست، ودر عقل وعلم ضایع کردنِ عمرست.

(۱۳) از سَرِ خوش‌دلی گفتمش که «در زمرهٔ عارفان عاشق توئی نگارا که سخت در خوری، اگرچه از آن شراب عشق در مجلس بیخودی با ما نخوری.» گفت مرا «از آن عالم باز آمدن غفلت است، وبما نگرستن [5b] محلّ آفتست، مگر ره گم کرده‌ئی». گفتم «در عشق راه گم بسیار است، وعقلها دست از سرمایهٔ عشق تو در آن عشق بی کار است. با من بگوی در عین الله تو کیستی، یا از سرّ افعال چیستی؟» گفت «سرّ

1–2 در عشق میداد: در غسق میداد A وشاید «درد عشق میداد» ‖ 7 درو: در A ‖ 16 گفتم: گفت A ‖ 17 وعقلها... بی کار است A: شاید «وعقل‌را دست از سرمایهٔ + در آن عشق است»

لاهوتی بی زحمت حلول در ناسوت است، وجمال ناسوت از عکسِ جمالِ لاهوت است. بدایت آفرینش ماراست، نهایت أمرْ خدای راست.»

(١٤) گفتم «ای جان مرا نکوئی تو — از کجائی، مرا نکوئی تو؟»
گفت «من دست کرد لاهوتم — قاید ورهنمای ناسوتم»
«اوّل خلق در جهان مائیم — زهمه جای چهره بنمائیم»
«بدنا وسفله کم کردیم — در جبلّت زخلقها فردیم»
«نظر حق بماست از همه خلق — خلقت ما جداست از همه خلق.»

(١٥) گفت «ای بلعجب باز! با ما بلعجب باز، هر که با ما خو کند از صرف جانِ جان رنگ معدن اصلی حسن گیرد، ورنگ نیم رنگ حدثان دیگر نگیرد؛ هر که [6a] همرنگِ ما شد جان وروانِ جهانِ جهان در جانش فنا شد. بیت:

هر چه در صحن او مکان دارد — تا بسنگ وکلوخ جان دارد.

(١٦) سرّ جمالی در جلال حسن فطرت نقشِ کِلِ آن عروس دیدم، که از لب لعلش نور ازل ارواح قدسی‌را در عین فناء عشق در کمند اجل داشت. ضحك بود که در لب روح القدس پیدا بود، وهمرهانِ جانْ چو عقل کلّ ونفس کلّ در آن جانِ جان جانشان در دست اجل شیدا بود. بیت:

اجل از دست آن لب خندان — سَر انگشت مانده در دندان.

(١٧) چون نیك بدیدم، صفات صفاءِ جانش صورت بی مکان بود،

---

2 خدای‌راست: شاید «خداراست» بقیاس «ماراست» | 6 بدنا وسفله کم کردیم: چنین است در A | 8 با ما بلعجب باز A: شاید «با ما بلعجب مباز»

وعین حقیقت در صورت آدم ـ علیه السّلام ـ بی نشان بود، جائی که گویمش که شهر خدای جایِ جانست وجان ندارد. در خوش دلی سرا کشود وغرچهٔ عشق دید، بچابکی ورعنائی خواست که از من سر بپیچاند. گفتم «عکس روح تو با روح متّحد صفاء صورتِ اشیاء، ظلِّ دیوارِ کمبهٔ قدرت، سایهٔ جانِ ما تست؛ این چه بد خوئی بود؟ چون کار عشق بدین سامانست، بر گشتن از ما کارِ خامانست.» گفت «چند گوئی، سخن عشق نکته است ونایافته، کام عشق از عشق خفته است؛ اگر ترا ملال نیست، مارا کارست.» اشارت در آن، بیت:

یکدمی من که با تو گفتم غم بهمه عمر ندْهم آن یکدم.

(۱۸) گفت «بدیدم، صوفئی راه اباحت نیست ومرا نگرستن کارِ اهلِ ولایت نیست. نظر صائب تفکّر در مقادیر است، والبّاءِ حقیقت‌را نظر حسنِ قدرتِ قادر در حسن تصویر است؛ نفس‌را در این عالم حظّ نیست، که هر که‌را نفس پیش رو باشد، در معرفت بحقیقت مردنیست.

تأمّل بعین الحقّ، ان کنتَ ناظرًا الی صنعةِ فیها بدیعٌ وفاطرٌ [7a]
وکُن ناظرًا بالحقِّ قدرة قادرِ.

(۱۹) از آن همه بامتحان گفت «ای صوفی! در آن عشق این عشق‌را چه کار است؟» گفتم که «عشق تو در بدایتِ آن عشق وشرطِ التباس مبتدی ومنتهی‌را در سُکرِ عشق الٰهی ناچار است.» گفت «عشقم

2 سرا A : شاید «مرا» | 11 الباء : شاید «ابناء» | 14 وفاطر A : شاید پس ازین کلمه مصراعی محذوف باشد

در راه شما مكر خطاست؟» كفتم «عشقِ عفيف‌را شرع احمد صلوات الله <عليه> كواه است.» كفت «كواه كيست؟» كفتم: قوله عزّ وجل «نحن نقصّ عليك أحسن القصص» اى نحن نقصّ عليك قصّة العاشق والمعشوق: يوسف وزليخا — عليهما السّلام، — وأيضًا محبّت يعقوب ويوسف — عليهما السّلام — لانّ قصّة العشق أحسن القصص عند ذوى العشق والمحبّة.

(٢٠) وقوله — عليه السّلام — «مَن عشق وعفّ وكتم ومات، مات شهيدًا.» وقال — عليه السّلام — «مَن فيه حبّةٌ وغلبةٌ بالله ولله وفى الله، يحبّ وجه الحسن.» وقال [7b] ذوالنون — رحمةُ الله عليه — «من استأنس بالله، استأنس بكلّ شىء مليح ووجه صبيح.» وأيضًا قال «المستأنس بالله يستأنس بكلّ شىء مليح وبكلّ صورة طيّبة. ولأهل المعرفة فى هذه الأشياء اسرار لا يصلح كشفها الّا لأهلها، فمن أفشأ بغير أهلها حلّت به العقوبة والمثلات.»

(٢١) بعد ازين دليل مرا كفت «در اين علم بس چابكى، هل يجوز اطلاق العشق على الله تعالى؟ وهل يجوز أن يدّعى أحد عشقه؟ وهل اسم العشق عند العشّاق من الاسماء المشتركة؟ وهل يكون جواز العشق على الله ومن الله وفى الله وبالله؟» قُلتُ «اختلف شيوخنا فى ذلك؛ فمنهم من أنكر ومنهم <من> أجاز؛ فمن أنكر أخفى هذا السرّ من أهل هذا العالم غيرةً على الخلق، ومن أجاز فمن جُرأته فى العشق والانبساط؛ والعاشقون [8a] والمحبوبون «لا

2–3 سورة ١٢ (يوسف) آية ٣ ‖ 7 وقال: وكان A ‖ 8 ذو النون: ذا النون A ‖
11 اسرار: اسرارًا A ‖ 15 من: ومن A ‖ الاسماء المشتركة: اسماء المشركة A ‖
18 والمحبوبون: والمحبوبين A

يخافون فى الله لومة لائم، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم».

(٢٢) فممّن جوّز ذلك عبد <الواحد> بن زيد واهل دمشق، وابو يزيد البسطامىّ، وابو القاسم الجنيد، وابو الحسين النّورىّ، وذو النّون المصرىّ، ويوسف بن الحسين الرّازىّ، وابوبكر الواسطىّ، والحُصرى، والحسين بن منصور، والشّبلىّ. وشيخنا وسيّدنا ابو عبد الله محمّد بن خفيف ـ رحمة الله عليه ـ كان ينكر العشق فى قديم الزّمان حتّى وقع عليه مسألةٌ لأبى القاسم الجنيد فى العشق ذكر فيها معنى العشق واشتقاق اسمه، وما بيّنه وقال به ابو عبد الله، ورجع عن انكاره، وجوّزه وصنّف فيه مسألة.

(٢٣) قد رُوى عن النّبىّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أنّه يقول الله تعالى «اذ علمتُ انّ الغالب على قلب عبدى الاشتغال فى مسألتى [8b]، جعلتُ شهوة عبدى مناجاتى. فأذ كان عبدى كذلك، فارادَ عبدى أن يسهو عنّى، حلتُ بينه وبين السّهو عنّى، أولئك أوليائى حقًّا، أولئك الابطال، أولئك الذين اذا أردتُ أهل الارض بعقوبةٍ، رويتُها عنهم من أجلهم.»

(٢٤) ورُوى أنّ داود ـ عليه السّلام ـ كان يُسمّى عشيق الله. وقال قريشٌ «انّ محمّدًا قد عشق ربّه». اينست أدلّهٔ جواز العشق على الله ـ عزّ وجلّ ـ اى سبب عشق ربّانيان، واى سرمايهٔ عشقِ روحانيان، واى تحفهٔ

1 سورهٔ ٥ (المائدة) آيهٔ ٦٠ ‖ 2 عبد <الواحد> بن زيد (كتاب اللمع چاپ نيكلسن ص ٢٥، ٣٢٢، ٤٢٩). نيز ممكن است «عبد الله بن عمر بن على بن زيد» (كتاب اللمع ص ١) مراد باشد بحذف نام پدر وجد ‖ 4 الحصرى (كتاب اللمع ايضا ص XVII): الخصرى A ‖ 8 ابو عبد الله: عبد الله A ‖ 11 مناجاتى: ومناجاتى A ‖ 12 السهو: شهو A ‖ 15 جواز: + جواز A

حقّ نزد آدمیان، که وارد شد از بحار رحمت، وصادر شد از معدن معرفت، جانِ جانِ آدم وغرضِ عالم وآدم، عشیق الله ومُحبّه وصَفیّه محمّد المصطفی، صلوات الله علیه.

(۲۵) واَمّا بعد: معلوم باشد که عشق لیلی ومجنون، وجمیل وبُثَینه، ودعد ورافع، ووامق وعَذرا، وهند وبِشر، [9a] وامثالهم ونظراءهم در عرب وعجم، نزد عقلا وعلما معروفست. واَلبّاءِ حقیقت دانند که تألّف از تهمت طبیعت بیرونست. حکماءِ فلاسفه گفته اند که عشقِ عفیف تألّف ارواح است ونجائح اشباح است. ونیز سلاطین معرفت در زمان بدایت بعضیرا مرغان مقدّس در قفص عشق انسانی در افتاد، مثل ابو الحسین النّوریّ، وابو الغریب اصفهانی، ودر صحابه بِشر وهند.

(۲۶) جوهر دریاءِ عشقشان بجهان عشق از جهان امتحان نقل کرد. سیّد آفاقرا از حالشان خبر شد، بریشان تَرحّم کرد وگفت «الحمد لله الّذی جعل فی اُمّتی مَثَل یوسف وزلیخا» ونیز در عشق انسانی که منهاج عشق ربّانی است «واتقِ الله وتُخْفی فی نفسك ما الله مُبدیه»؛ «اِنّ هذا أخی له تسع وتسعون نعْجةً [9b] ولی نعجة واحدة»؛ «ولقد همّت به وهمّ بها». از دفتر انبیا بر خوان، تا بدانی که در عشق این نظر نیست، ودر آن عشق از جیحون توحید بی قنطرهٔ عشق تو ماارا گذر نیست. انبیا واولیا در عشق انسانی از تهمت طبع شهوانی مقدّس اند. آن نکته است که اهل التباس در عشق دانند.

5 ورافع A : ظ ‹ ورباب › ‖ 11 از : او A ‖ 14 سورهٔ ۳۳ (الاحزاب) آیهٔ ۳۷ ‖ 14–15 سورهٔ ۳۸ (ص) آیهٔ ۲۲ ‖ 15 سورهٔ ۱۲ (یوسف) آیهٔ ۲٤

(٢٧) فلمّا رأتنى فى الحكمة والشّريعة منطقًا وفى اللّسانين فصيحًا قالت «ايّها الصّوفىّ العارف! رأيتُك بحرًا فى المعرفة وعالمًا فى الحكمة. عشقتُ بلطافة طابك وطراوة نبلك وجمالك، باللّٰه! هل تقدر أن تشرح لى العشق الانسانىّ فى العشق الرّبّانىّ باللّسان الفارسىّ فى كتاب مختصر، ليكون لنا ولجميع العشّاق والمعشوقين اِمامًا ولسلّاكِ المحبّين مقامًا؟»

(٢٨) قلتُ «الامر لك. أشرع فيه لحسن [10a] عهدك وامتثال أمرك فى عشقك. لأنّ العاشق محكوم المعشوق والشّائق ملك المشوق، يحكم ما يريد. اوكنتَ تذكرُ حُبَّه، لَأطعتُه، انّ المحبّ مطيعٌ.» فصَنّفتُ كتابًا فى بيان العشق الانسانىّ والعشق الرّبّانىّ، بعون اللّٰه وحسن تأييده، ليكون للمحبّين والعاشقين نزهة الأنس والرّيحان من حظيرة القدس، وسمّيته «**عبهر العاشقين**» ووضعتُه بأحدى وثلٰثين فصلًا:

تمهيد الكتاب

الفصل الاوّل: فى ملاطفة العاشق والمعشوق

< الفصل الثانى: فى المحبّة مقدّمة العشق >

الفصل الثالث: فى ذكر الشّواهد الشُرعى والعُقلى فى العشق الانسانىّ

الفصل الرابع: فى فضيلة المحبّين الذين يألفون الحسن والمستحسن والمحبوبين المستحسنين [10b]

---

1 رأتنى: راى A ‖ منطقا A: نبز ممكن است «منطيقا» باشد ‖ 3 طابك A: شايد «طابعك» ‖ نبلك: نيلك A ‖ 4 العشق الانسانى: عشق الانسانى A ‖ باللسان: بلسان A ‖ 6 لحسن: الحسن A ‖ 7 المشوق: المعشوق A ‖ 8 تذكر: يتذكر A ‖ 9 للمحبين: المحبين A ‖ 10 حظيرة: حضيرت A ‖ 11 باحدى وثلثين فصلا A: در متن G سى ودو فصل آمده است ‖ 12 تمهيد الكتاب: در A پس از «الفصل الاول... والمعشوق» آمده ‖ 13 ملاطفة (A در اول كتاب): ملاصفه A ‖ 15 العشق: عشق A ‖ 17 والمحبوبين: والمحبين A

الفصل الخامس : فى الحُسْن والحَسَن والمستحسن

الفصل السادس : فى كيفيّة جوهر العشق الانسانىّ وماهيّته

الفصل السابع : فى بيان سبب بقاء العشق فى العاشقين

الفصل الثامن : فى السّالكين الذين ليس فى بدايتهم العشق الانسانىّ فى العشق الالٰهىّ.

الفصل التاسع : فى وصف العاشقين الذين بدايتهم العشق الانسانىّ

الفصل العاشر : فى بداية العشق

الفصل الحادى عشر : فى بداية العشق وامتحانه

الفصل الثانى عشر : فى لزوم العشق وتأثيره

الفصل الثالث عشر : فى تربية العشق

الفصل الرابع عشر : فى نزول العشق [11a]

الفصل الخامس عشر : فى طريق العشق فى قلب العاشق

الفصل السادس عشر : فى بيان مقامات العشق الانسانىّ وترقّيها فى مقامات العشق الربّانىّ

الفصل السابع عشر : فى خلاصة العشق الانسانىّ

الفصل الثامن عشر : فى غلط اهل الدّعوى فى العشق الانسانىّ

---

2 الانسانى A : للانسان G ‖ 3 بيان A : — G (در متن) ‖ العاشقين G (در متن) : العاشق A ‖ 4–5 العشق... العشق : عشق... عشق AG ‖ 6 العشق : عشق AG ‖ 9 وتأثيره G (در متن) : وتأييده A ‖ 12 طريق A (در متن) G (در متن) : تواطر A ‖ 13 مقامات A (در متن) G (در متن) : مقدمات A ‖ 13–14 الانسانى... العشق A (در متن) G (در متن) : — A ‖ 14 العشق الربانى : عشق الربانى AG ‖ 15 خلاصة G (در متن) : خالصة A ‖ العشق : عشق AG (در متن) ‖ 16 فى G (در متن) : من A ‖ الدعوى G (در متن) : الدعاوى A ‖ العشق : عشق AG (در متن)

الفصل التاسع عشر : فى بداية العشق الالٰهىّ

الفصل العشرون : فى بداية هذا العشق وهو العبوديّة

الفصل الواحد والعشرون : فى مقام الولاية فى العشق

الفصل الثانى والعشرون : فى المراقبة التى هى جناح لطير الانس فى مقام العشق

الفصل الثالث والعشرون : فى خوف العاشقين فى العشق

الفصل الرابع والعشرون : فى رجاء العاشقين [11b]

الفصل الخامس والعشرون : فى وجد العاشقين

الفصل السادس والعشرون : فى يقين العاشقين

الفصل السابع والعشرون : فى قربة العاشقين

الفصل الثامن والعشرون : فى مكاشفة العاشقين

الفصل التاسع والعشرون : فى مشاهدة العاشقين

الفصل الثلاثون : فى محبّة العاشقين

الفصل الحادى والثلاثون : فى شوق العاشقين

< الفصل الثانى والثلاثون : فى كمال العشق >

---

1 العشق : عشق AG (در متن) ‖ 2 هذا G (درمتن) : — A ‖ 4 المراقبة G (در متن) : مراقبة A ‖ لطير الانس G (در متن) : — A ‖ 6 خوف العاشقين G (در متن) : الخوف للعاشقين A ‖ 13 محبة G (در متن) : شوق A (متن وفهرست) ‖ 15 الفصل ... العشق G (در متن) : — A (متن وفهرست)

الفصل الثّانی

فی المحبّة مقدّمة العشق

(٢٩) اعلم أيّها السّائل فی العشق، که عشق‌را مقدّماتست، وبدایت عشق ارادت است، از آنجا بخدمت آیند؛ بعد از آن موافقت است؛ بعد از آن رضایتست؛ حقیقتش محبّت است، وآن از دو طرف در آید [12a]: از انعام معشوقی واز رؤیت معشوق؛ اوّل عمومست ودیگر خصوص. چون بکمال رسد، شوق است؛ <وچون> بحقیقت استغراق رسد، یسمّی عشق. آنکه آنرا نتیجه‌هاست، بترتیب گفته آید، ان شاء الله تعالی.

(٣٠) امّا العشق، فعلی خمسة انواع: نوعی الٰهی است، وآن منتهای مقامانست، جُز اهل مشاهده وتوحید وحقیقت‌را نباشد. ونوعی عقلی است، وآن از عالم مکاشفات ملکوت باشد، وآن اهل معرفت‌راست. ونوعی روحانیست، وآن خواصّ آدمیانرا باشد، چون بغایت لطافت باشد. ونوعی بهیمی است، وآن رُذال النّاس‌را باشد. ونوعی طبیعی است، وآن عامّهٔ خلق‌را باشد. برین قاعده هر یکی‌را بیانی کرده شود، ان شاء الله تعالی [12b].

(٣١) امّا بهیمی، رُذال خلق‌را باشد، اهل خمر وفساد وزَمر وفسق؛ وارتکاب معاصی جز بتأثیر هوی نیست، واز میلان نفس امّاره باشد، که بدان فُتَد، تا مُهیّج شهوات مذمومه شود، تا بحدّی برسد که ضعف حیوانی — که عین شهوت فطری است در اصل خویش —؛ بعد از صحبت محبوب والفت با وی که یکدم <است>، از علاقهٔ حُرقت آتشِ شهوتِ نفس امّاره

2 المحبة : محبة A | 17 بدان فتد : برای فته A

برهد واین در جهان عقول <و> نزد شریعت، چون بر احکام وامر الٰهی نباشد، مذموم باشد.

(۳۲) اما آنچه طبیعی است، که از لطافت عناصر اربعه است، که مُهیّج آن یمینًا نفس ناطقه است، وشمالاً نفس امّاره است، وفوقًا نفس کلّ است، وتحتًا نفس فریبنده است، اگر غلبه عقلیّات وروحانیّات‌را باشد، محمود است؛ واگر نه، که [13a] میلان طبع جسمانی است، در محلّ عشّاق، مذموم است؛ ومآل این طایفه هر دو ـ چون عقل وعلم غالب نیست ـ جز هاویهٔ دوزخ نیست. اینجا بدین آتش بسوزند که شهوت حیوانی است، وآنجا بدان آتش بسوزند که آتش جسمانی است.

(۳۳) امّا عشق روحانی، آنست که آن خواصّ النّاس‌را باشد. جواهر صورت ومعانیشان صفاء روح مقدّس یافته، وتهذیب از جهان عقل دیده، صورتشان همرنگِ دل باشد. هر چه از مستحسنات ببینند، در عشقِ آن بغایت استغراق برسند. مادام که بآتش مجاهدت، خبث طبع انسانی محترق شده باشد، وآتش شهوات از صَرصَرِ انفاس خمود یافته باشد، این عشق بعشق اهل معرفت پیوندد؛ چون نردبان پایهٔ ملکوت باشد، لا جرم مستحسن باشد نزد [13b] مذهب اهل عشق.

(۳٤) امّا عشق عقلی، از سیر عقل کلّ در جوار نفس ناطقه در عالم ملکوت پدید آید از لوایح مشاهدهٔ جبروت. این بدایت عشق الٰهی است. امّا عشق الٰهی، دزوهٔ علیاست، درجهٔ قصوی است، وآنرا بدایاتست.

---

4 یمینًا : یمینآی A ‖ 15 لا جرم : ار حرم A

انبساط ونهایات جز از مشاهدهٔ جلالی وجمالی بر نخیزد. وَسَنبیّن فی اثناء الکتاب، ان شاء الله تعالی.

(٣٥) امّا الفتی که از عالم طبیعت برونست ومحض محبّت باشد، میان آدمیان معهود است ومعروف نزد علماء معرفت، که آن عشق جز فعل باری ــ سبحانه وتعالی ــ نیست واجسادی نیست. چون خواهد که کسی‌را بجهان غیب راه نماید، در بدایع فطرت وصنایع قدرت افکند، تا حقایق اصطناع الٰهیّات بچشم جان ببیند [14a]، ودر آن خوشدل وخوشوقت شود. لکن از حقّ بجمال فعلش مرهون شود، تا بحقیقت بحدّ آن نرسد، نتواند گذشت. بر بام خانهٔ غیب جز بنردبان پایهٔ افعال بر نیاید، زیرا که بدایت جمیع عاشقان از راه شواهد در آید، الّا بعضی از خواصّ اهل توحید که مشاهدهٔ کلّ بی مشاهدهٔ حدثان بجان ایشان در آید، وآن از نادرات غیب باشد.

(٣٦) لکن اصل فطرت روحانی است، که در جهان جسمانی سیر در افعال ومشاهدهٔ حقّ می‌کند. اگر ــ والعیاذ بالله ــ عارضی طبعی نفسانی در میان در آید، این اصول عشق بر قانون باشد، بعارضی مذموم اصول آن تباه نکند. لکن غلطی عظیم باشد اگر بماند؛ واگر نماند، خطوت خطاست، [14b] ونفس امّاره‌را ــ که در شوق شهوت نهاده است ــ غبار قدم آن گبر بدم حُرقت مضمحل باید کرد؛ واین عشق‌را شواهد شرعی است، ودواعی عقلی است. سَنَذکر حقیقتها، ان شاءَ الله.

1 انبساط ونهایات A : شاید « انبساط نهایات » ‖ 8 تا : یا A ‖ نرسد : برسد A ‖
18 کبیر : کبر A

الفصل الثّالث
فی ذکر الشّواهد الشّرعیّة والعقلیّة
فی العشق الانسانیّ

(۳۷) چون محبّت خاصّ از جلال ذات وجمال صفات وتجلّی افعال در ممکنات عقول روحانیان عبادْ صِبغِ عشق در جانِ جان زد، وبلابلِ حقایقِ معرفت منقارِ شوق بدلِ راسخان عقل فرو کرد، وبازِ قهرِ عشقِ امرِ ربّانی بچنگل جذب محبّت بجهان مشاهده بُرد، حقّ دوستان‌را با دوستان نمود، وایشانرا بشایستگی محبّت بستود؛ ودر فضیلت آن بر محبّان خویش [15a] بعد از اصطفائیّتْ جان مقدّس ایشانرا بعشق ومحبّت منّت نهاد وگفت « وأُلقیتُ علیك محبّةً منّی». قال مجاهد « مودّة فی قلوب المؤمنین».

(۳۸) پس از این جایست که ارواح قدسی‌را، چون نور محبّت حقّ فرو پوشیدند ـ که از محض صفاتست ـ انوار معدن صفت از ارواح در اشباح تأثیر حسن میکند، وبدان سبب عشق ایشان در جان وروان عقلا صفت عشق تأثیر میکند، واین از حقّ دوستانرا دُرّی گرانمایه است ونعمتی عظیم، که مر ایشانرا در بدایت ونهایت ولایت سرمایه است؛ زیرا که سیّدِ مشاهدان غیوب ومبارزان فرسان میادین قلوب ـ صلوات الله علیه ـ گفت لعلی بن أبی طالب ـ کرّم الله وجهه ـ « قل ربّ اقذف لی المودّة فی صدور المؤمنین، واجعلْ لی عندك ولیجةً وحبًّا، واجعلْ لی [15b] عندك عهدًا وودًّا».

2 الشواهد A (10a) : شواهد A (14b) ‖ الشرعیة والعقلیة : الشرعی والعقلی A ‖
3 العشق : عشق A (14b, 10a) ‖ 9–10 سورة ۲۰ (طه) آیة ۳۹ ‖ 14 صفت : سمت A

(٣٩) چون داعیهٔ قلوب اولیاء حقّ شد، محبّت انسانی از صفات ربّانی وجاذبهٔ ارواح مؤمنان شد، از معادن طبایع انسانی بجهان جاودانی، تا در عین مشاهده بحسن صفت کمال معرفت یابد. محبّتِ جلالیِ خداوند — عزّ اسمُه — بموافقت دعای سیّد آیت فرستاد « انّ الّذین آمنوا وعملوا الصّالحات سیجعل لهم الرّحمن وُدًّا ». قیل « محبةً فی صدور المؤمنین »؛ هر که دولت انوار محبّت یافت، وبخاصّیّت حسن الٰهی مزیّن شد، یافت مرقّعی درو طباب دلهاء اهل حقّ. پس دلالت شد که هر که بأسبابِ حسنْ مقبول دلها باشد، ویرا « مراد الله فی أرضه » گویند، و« حبیب الله فی النّاس » خوانند، لقوله — صلّى الله علیه وسلّم — « اَلَا أُخبرکم [16a] بأحبّکم الی الله؟ قالوا: بلى. قال: أحبّکم النّاس ».

(٤٠) زیرا که تأثیر حسن با قبول جانها از رؤیت مستحسنْ معیاری شد، تا عاقلانِ اُمّت نیکویان بنی آدم‌را بمحبّت خلق با محبّت حقّ موازنه میکنند، که قدر آن محبّت — که محبوبان حقّ‌راست — در قدر محبّت ایشانست مستحسن‌را. ومعلوم باشد عاقلان حقّ را که حقّ — سبحانه وتعالى — نخست نیکوانرا بر گزید پیش از نیکوی، وآنکه نیکوی داد — قد أعدّه محبّةً — از حقّ خلعتْ خلق‌را آمد، اعنی الحسنُ خلعةً.

(٤١) خود دوست دارد، ودرین هیچ عجب نبود، ودر حقایقِ اسباب هیچ شیء عزیزتر از محبّت انسانی ووجدانِ محبّت روحانی نیست، زیرا که وسیلت خاصّ است. بدان پایه ببام سرای ازل توان رفت. وچون حُسنْ

4—5 سورة ١٩ (مریم) آیة ٩٦ ‖ 16 خلق‌را : حق‌را A

احسنِ وسایط بود، این محبّت فرمود [16b] بلبل عشق ازلیّات وسیمرغ آشیانهٔ ابدیّات ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ که «قل ان کنتم تحبّون الله فاتبعونی یحببکم الله»، زیرا که حسنش جلالی در جمال سیّد ما بود. بهر موئی در زندانْ صد حسنِ یوسف داشت؛ ودر هر لوح جانی، صد هزاران نقش شموس واقمار ملکوتی از جمال جبروتی بنگاشت.

(۴۲) جمالش پرتو تجلّی ذات بود، زیرا که او آیینهٔ صفاتِ ذات بود. از آن، درین جهان، نشانِ آن جهان آمد، که لجّهٔ بحر عمیقِ قدم از راه عدم در میان آمده، خلق‌را در دو طریقْ عشق آن سیّد حاصل آمد: بعضی‌را عشق از موافقت او پدید آمد، وبعضی‌را عشق از تأثیر رؤیت وصحبتِ خلق وخُلقِ عظیمش که حقّ آنرا عظیم خواند، زیرا که تخلّق بخُلق او داشت. جانش نقش [17a] «خلق الله آدم علی صورته» یافته بود، زیرا که گفت «لعمرُكَ».

(۴۳) خُلقش حقّ‌را صفت بود، زیرا که گفت «وانّك لعلی خُلق عظیم» پدید آمد. چون بنی آدم‌را هیچ سرمایه‌ئی بهتر از قبول دلها ندید، از تأثیر اخلاق حسن صفات گفت «ألا أُخبركم بأحبّكم الی الله واقربكم منّی؟ قالوا: بلی یا رسول الله. فقال: أحسنكم أخلاقًا المُوَطّؤن اكنافًا الذین یألفون ویؤلفون. وقال: انّ الله تعالی یحبّ الودّ القدیم.» وروی أنَس، قال «كان رسول الله ـ صلی الله علیه ـ اذا هُدیت الیه هَدیّةٌ، قال: اذهبوا

3 موئی: مؤنی A ‖ 10 عظیم: اشاره به «وانك لعلی خلق عظیم» (سورهٔ ۶۸، القلم، آیهٔ ۴) ‖ 12 لعمرك: اشاره به «لعمرك انهم لفی سکرتهم یعمهون» (سورهٔ ۱۵، الحجر، آیهٔ ۷۲) ‖ 13-14 سورهٔ ۶۸ (القلم) آیهٔ ۴ ‖ 15 حسن صفات A: شاید «وحسن صفات» ‖ 16 الموطؤن: الموتون A

بها الی فلانة. فانّها کانت تحبّ خدیجة.»

(٤٤) بنگر که اهل معرفت‌را چه دلالتی است در عشق حقّ، عشق دوستانش ومحبّت بندگانش؛ وچه اشارتی است در عشق انسانی دوست داشتن [17b] قربیان معشوق. قاعدهٔ عشق چنین است که عاشق بانگ سگان کوچهٔ معشوق نیم شبان بجان شنود، وآنرا در وسیلتِ عشق اسباب عشق داند. شعر:

مجنون روزی سگی بدید انــدر دشت
نانش میداد وگــردِ آن سگ می‌گشت.
گفتند که مهر سگت از بهر چه خاست؟
گفتـا روزی بکــوی لیلــی بگــذشت.

العربیّة:

أُطیعُ لآل لیلی فی هوٰیها وَاَحتملُ الاَصاغر والکبارا.

(٤٥) چون محبّت‌را این مثابت بود وعشق‌را این دولت، حُسنُ العهد عشق سیّد عاشقان نگاهداشت. وروی الاوزاعی عن یحیی: قال سلیمان بن داود لابنه «یا بنیّ! علیك بالحبیب الاوّل.» عاشقان بعد از انقطاع احتراق عشق ونقل از مقام عشق، [18a] حلاوت عشق در نهایت یاد آورند، وخیال محبوب در آینهٔ خیال خود می‌نگرند، که از دست تنگی نایافت باشد.

(٤٦) چون منبع عشق که محبّت خاصّ است، حقّ‌را صفت آمده، شاه وشاهزاده‌را بجلوه‌گری در کاینات بخلّت ومحبّت بستود؛ ابراهیم‌را

---

14 قال: + قال A

خليل خواند، ومحمّدرا حبيب ـ عليهما السّلام ، ـ وجميع مقامات ـ چون خوف ورجا وصبر وتوكّل ـ جز رضا كه رضا صفت حقّ است، ومهيّج بشناخت قلوب عارفانست، برؤيت وارد غيب در جوار حقّ فنا شود؛ جز محبّت كه محبّت صفت ذاتى است ـ كه عاشق ومعشوق بدان موصوف اند، ـ آن فنا نگيرد وزوال نپذيرد. در جنّت مأوى، مفرّح دل اوليا عشق ومحبّت حقّ است، زيرا كه تأثير رؤيت جمال قديم وآلاء عميم است أزلًا وأبدًا، لا يزول فى الدّارين حقيقةً لا مجازًا، كه معدن اصليش عين الله است [18b] وآنرا تغيّر نيست.

(٤٧) مايهٔ تو اينست، فضيلت تو از شواهد اخبار وآيات وعقليّات. گرت بايد كه جان محبّت بديدهٔ جان به‌بينى، بجان من در آى، تا در اوراق گُلِ جانِ محبّتم تجلّى صرفِ محبّت ـ يعنى صد هزار صلصل وبلبلِ انفاس عشقى دردناك وخوش نوا در بساتين دل بآتش عشق جناح همّت محترق ـ يابى، كه جمله‌را جان روحانى در منقار عشق مانده است.

عـاشقـان سوى حضرتش سرمست
عقل در آستين وجـان در دست
تـا چـو شوق بـراق دل راننـد
در ركابش همـه بـر افشاننـد.

2 مهيج A : ممكن است « منتج » باشد

الفصل الرّابع

فى فضيلة المحبّين الّذين يألفون الحُسن والمستحسن والمحبوبين المستحسنين

(٤٨) [19a] روى عن النبىّ ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ انّه قال « لا خير فى من لا يألف ولا يؤلف ». غوّاص بحر عبرات شوق ونخّاس عرايس عشق در اشواق مشاهدهٔ تجلّى وانوار مشارق تدلّى ــ صلوات الله عليه ــ گفت « خير كلّى كه منافع أهل دارَين است، از جميع آدميان در عاشق ومعشوق نشان كرد، زيرا كه عشق عاشق ومعشوق از تأثير عشق الٰهيّات آمد. »

(٤٩) چو عاشق ومعشوق با عشق متّحد گشت، وباقى شد در آن مورد، نعمت الوان ولذّت زمان ومكان، اندر ذوق اسير گشت. خيريّة از جملهٔ كون بعاشق ومعشوق از آن اشاره كرد، كه محرّك عاشق عشق ازلى است، كه روح عاشق محرق جمال فعلى است. عشق تا از آن معدن بمعدن انوار ذاتى رساند، معشوق بأنوار قدرت ملتبس <شد> خَلقًا وخُلقًا.

(٥٠) وأيضًا عن النبىّ [19b] ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ انّه قال « مَن عشق وعفّ وكتم فمات، مات شهيدًا ». قمر ولايت تفريد وشمس عالم توحيد ومسافر بيابان تجريد ــ صلوات الله عليه ــ گفت « در فضيلت عشّاق اشارتى چند لطيف، تا محبّانرا دلالتى باشد در راه محبّت، وعاشقان‌را حكايتى باشد بر گذشت عشق.

4 المحبوبين A : المحبين A (فهرست آغاز كتاب) ‖ 6 نخاس : نحاس A ‖ 9 كرد A : ظ. « كيرد» ‖ 11 خيرية ؟ : چنين است در A وشايد « خير البرية »

(۵۱) ولایت عشق اثباتِ عشق انسانی در رمز مبارك فرمود، دانست که ارواح قدسی در بلاد بدایت در شهرستان عزّت نزد سرادق حضرت یکدیگررا دیده بودند، واز رؤیت آثار حقّ ـ که در رؤیت یکدیگر دیده بودند ـ با همدیگر از تأثیر آن حسن ومقارنه وبمشابهت صفات با هم الفت گرفته بودند. چون درین عالم آمدند، بدان چشم یکدیگررا باز بینند. از غلبهٔ اهلیّت وصفاءِ صفت وتعریف عقل کلّ وقرابت جان [20a] با جان یکدیگر باز بینند، وبنور فراست یکدیگررا باز شناسند، وبر یکدیگر عاشق شوند.

(۵۲) چنانکه فرمود ـ صلّی الله علیه ـ «الارواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناکر منها اختلف.» اختلاف بعضی از غیرت حقّ بدیشان بود، که اگر یکدیگررا باز دیدندی، در عشق یکدیگر تا ابد باز ماندندی، وبمعدن اصلی که عشق قدم است، نرسیدندی. حقّ اسباب ودعاوی از عشق بدیشان بپوشید، تا یکدیگررا باز شناختند، غیرةً وشفقةً علیهم. اینها که یکدیگررا بدانستند، سلوك مسالك طرق ربّانی بر ایشان سهلتر آمد، أیضًا رحمةً وشفقةً علیهم.

(۵۳) لکن ثبوت اخلاق نفسانی در عشق انسانی در سرّ جان بجان بمرکب «أحسن صورکم» از جان دفع کرد، دانست که [20b] در چنین جان نفس حیوانی از نصیبهٔ حلاوت شهوات است، زیرا که نفس‌را لگام

6 قرابت (؟) : نرآبة (؟) A ‖ 9–10 «الارواح...» رك : سفینة بحار الانوار شیخ عباس قمی، ج ۱، نجف ۱۳۵۲ قمری، ص ۵۳۷ ‖ 17 احسن صورکم (رك : ص ۵ س 12) : حسن صورکم A

عفّت در سر کرد وگفت « وعفّ » . معلوم داشت که جان بیننده بنور عقل از دخان طبیعت بُخاری ندارد ، عقل‌را ترتیب تعفّف اخلاق فرمود ، واگر نه مرکب عشق از تکلّف وتعفّف رخت شهوت طبیعت بر نگیرد ، چرا که حقیقت عشق جنبش اجزا بتحرّك کلّ است .

(٥٤) امّا حدیث کتمان از اشارت سیّد عاشقان تسویت احتراق جانست ، تا بآتش عشق نیك نیك بسوزد ، که تف آتش عشق بنشیند . عاشق اگر دَرِ عشق بکوبد ، از آن شهیدش خوانند که بسیف غیرت در منزل ابتلا کشته شود ، وبآتش عشق وباحتراق در کتمان سوخته شود . گفت ــ علیه السّلام ــ « مَن اُحرق بنار العشق ، فهو شهید ؛ ومَن قُتل فی [21a] سبیل الله ، فهو شهید » .

(٥٥) چون بعشق شهید شد ، با انبیا در حضرت جبروت ومیادین ملکوت بمرکب عشق هم‌عنان شد ، زیرا که شاهراه عشق مقتل شهداست ومشاهد انبیاست . نه هم قرانشان بینی در رسالت <و> مجد وکبریاءِ نبی وصدّیق وصالح وشهید ؟ چون تعفّف بامتحان عشق از مهلکهٔ طبیعت است ، رو بر خوان « ومن یُطع الله والرّسول فاولئك مع الّذین انعم الله علیهم من النّبیّین والصّدّیقین والشّهداء والصّالحین وحَسُنَ اولئك رفیقًا . » معشوق بدین صفات از حقّ ، زیرا که شمس جلالی از کوه ازلی بروی خویش بر می‌آید . اگر دیده‌وری ، بنگر که بر روی آن چنین چون

1 وعف : رك ص ۲۳ س 16 ‖ 2 ترتیب A : وشاید « تربیت » ‖ 3 از : باز A ‖ رخت : ورخت A ‖ 7 شهید : رك « من عشق وعف . . . » ص ۲۳ س 15-16 ‖ خوانند : خواهند A ‖ 12 شاهراه : شاهزاده A ‖ 13 مشاهد : مشاهده A ‖ 15—16 سورة ٤ (النساء) آیهٔ ۷۱

بر می آید. در آئینهٔ لطافت جوهر صورتش نگه کن، تا نور کوکبِ [21b] جانش در بشرهٔ صفات بجهان خلقش چون متشرّق میشود، در دفتر حروف افعالی در ورق حسن وجمالش نقش صفاتی چون مرقوم می گردد.

(٥٦) در قامت او دلمرا قیامتهاست، در رؤیت جمال او تنسمرا دیانتهاست، در رهِ هجر او دلمرا ولایتهاست، در میدان وصال او روحمرا با چند عشق مبارزتهاست. گوئی که کدام جوهر بود، که از سلك ملکوت بگسیخت، یا کدام دلبری بود از عرایس خانهٔ جبروت که ازین خسته جان بگریخت؟ شعر:

من خود صنما سوخته خرمن بودم!
وز عشق تو من کشیده دامن بودم؛
تو نیز بیامدی بآزردن من
در شهر مگر دست خوشت من بودم؟

الفصل الخامس

فی فضیلة الحُسن والحَسَن والمستحسَن

(٥٧) [22a] چون بذر فطرت از قالب قدرت بتربیت حسن قدم از شاهراه عدم بجهان حدثان در آورد، خلعت خلافت پوشید، وعِلم «عَلَّم آدم الاسماء کلّها» در خزانهٔ اسرار بگوش جان از حقّ نیوشید. افسر

8 خسته جان : خسته جانرا A | 11 وز : شاید «در» | 17 پوشید : پوشیده A |
17–18 سورهٔ ٢ (البقرة) آیهٔ ٢٩

شاهی از نور کبریائی بر سر نهاد، وکمر عبودیّت در مقام حرّیّت در میان بسته، بلباس صفات وانوار ذات مزیّن شده، چهره‌را بخلوق جمال قدم برشتهٔ صبغ «صبغةُ الله» در جامهٔ جان زده.

(۵۸) این چنین عروسی‌را حقّ بخودی خود ستوده، میان نیکوان ملکوت گفت «صَوَّرکم فاحسن صورکم.» قیل آدم ـ علیه السّلام ـ زیرا که صفّی مملکت بود، وبدیع فطرت، وخزانهٔ امانت، وکارخانهٔ حکمت، ونو آمدهٔ مسافران شاهراه قدم از ولایت عدم ـ صلوات الله علیه ـ وأیضًا منّی علی موسی ـ علیه السّلام ـ «والقیتُ علیك [22b] محبّة منّی» قال قتادة «ملاحة فی عینیك لا یراك أحد الّا یحبّك.» وقال عکرمة «حسن وملاحة.»

(۵۹) وچون عیّار سر بازار غوغایانِ عشق بکوه تجلّی بر آمد، ودر دیده وجان وصورت آینهٔ «یضیء ولولم تمسسه نارٌ» داشت، نور کبریاء «نورٌ علی نور» اورا پیرایه داد. جمال فعلش با جمال ذات وصفت درو پدید آمد. لا جرم چو باز آمد، از روی خوبش نور تجلّی ساطع بود. هرکه‌را چشم از آن چشمه افتاد که تجلّی بود، چو اورا بدیدی، بدو عاشق شدی، وهمچنان درین نخّاس خانه شاهدان جلالی یوسف‌را ـ علیه السّلام ـ زیرا که بنور جمال پیرایهٔ صفت بر من یزید «وشروه بثمن بخس» داشت.

---

3 صبغة الله A : اشاره به «صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون» سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۱۳۲ ‖ 5 سورهٔ ٤۰ (المؤمن) آیهٔ ٦٦ ‖ 8 سورهٔ ۲۰ (طه) آیهٔ ۳۹ ‖ 11 سورهٔ ۲٤ (النور) آیهٔ ۳۵ ‖ 12 سورهٔ ۲٤ (النور) آیهٔ ۳۵ ‖ 13 خوبش : خویش A ‖ 15 نخاس خانه : نحاس خانه A ‖ جلالی A : شاید «جلال» ‖ 16 سورهٔ ۱۲ (یوسف) آیهٔ ۲۰

(۶۰) زیرا که کَون بهای یك مویش نبود، از آن چنان ارزان آمد؛ لیکن عاشقانرا بصد هزار جان دادند، بهایش [23a] نه گران آمد. در مرآت جمالش چهرهٔ جمال ازل پیدا بود، از آن سیّارگان سماوات رسالت بنعت حرمت پیش او سُجود کردند، چنانك ملکوتیان پیش آدم. زیرا که هر دو کعبهٔ صفت بودند ومشارق آفتاب ازلیّات، از آن آفتاب پرستان قدم بدان دو شاهزادهٔ عدم سجود کردند. جمال یوسف بهمّت التباس از راه «هذا ربّی» خلیل بر داشت، گفت «انّی رأیت احد عشر کوکبًا والشمس والقمر رأیتهم لی ساجدین.» یا اولو الالباب! دانید که سرّ ظهور تجلّی نه عین حلول است؛ اگر نه، ظهور حلات جلال ذات در آینهٔ افعال بودی ‹و› این قبله‌های مختلف از آن حدیث که شهود عین در عین فعل است، بیگانه بودی.

(۶۱) عشق یعقوب بر یوسف ــ علیهما السّلام ــ هر عاشقانرا دلیلی عظیم است [23b] در عشق انسانی، زیرا که عشق او جز عشق حقّ نبود، وجمالش جمال حقّرا در عشق وسیلت بود. آن همه برای آن بود که ‹محمّد› ــ صلوات الله علیه ــ یوسف‌را ــ علیه السّلام ــ ‹گفت› که «أُعْطِی نصفُ الحسن»، وحسن اورا معجزات وآیات آمد، خودرا تابش نشانهٔ جمال بود.

(۶۲) عشق یعقوب بر آن شاهد حقّ از آن آمد که هر که در آن

3 سیارگان A : شاید «ستارگان» ‖ 7 سورهٔ ۶ (الانعام) آیهٔ ۷۶ ‖ 7–8 سورهٔ ۱۲ (یوسف) آیهٔ ۴ ‖ 9 حلات A : شاید «حلولات؟» ‖ 12 علیهما السلام : علیهم السلام A

مجلس دیده‌ور بود، هم چون زُلیخا جای وی از چشمهٔ حسن وی در جان ساخت. «اکرِمی مثواه» بر خوان، وعقل‌را ازین عقیلت برهان، که چون حقّ آن شاهدرا از جمال قدم جمال پوشید، از عاشق ومعشوق عذر «ولقد همّت به وهمّ بها» نیوشید.

(٦٣) چون جمالش از آن جمال بود ــ وبعُدَ صفاتنا الخالق سبحانه عن تغیّر الزّمان وعن حلول فی المکان والحدثان، ــ عاشق آن جمال آمد، چنانك [24a] زبدهٔ حسن قدم، وأصل سرمایهٔ رهروان عدم، سیمرغ مشرق کان وآیت ما کان، محمّد ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ گفت «انّ الله جمیل ویحبّ الجمال». وروت عایشة ــ رضی الله عنها ــ «انّ رسول الله ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ کان یعجب الخضرة ویعجبه وجه الحسن.»

(٦٤) جان آن جوانمردان آزاده از زحمت شهوات انسانی ذرّیهٔ آدم ــ که از جان بجان نگرستی ــ مبرّا بود. فرمود ــ علیه السّلام ــ «ثلث یزیدنّ فی قوّة البصر: النظر الی الخضرة، والنظر الی وجه الحسن، والنظر الی الماء الجاری.» اسباب استرواح ارواح درین مسائل بیان کرد، که روحانیّات ‹را› دیدن بچشم عشق وسیلت حقّ است، وزیادت نور بصر وبصیرتست، چو بر احکام شریعت گذرد.

(٦٥) وروت ایضًا ‹انّ› رسول الله ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ یأمر بالجیوش «اذا ارسلتم رسولًا فاجعلوه [24b] حسَنَ الوجه الاسمر» وقال

2 سورة ١٢ (یوسف) آیة ٢١ ‖ 3–4 سورة ١٢ (یوسف) آیة ٢٤ ‖ 5 وبعد صفاتنا الخالق (؟) : وبعد صفات ما خلق A ‖ 8 ویحب : یحب A ‖ 11–12 ذریهٔ آدم؟ (رجوع بصفحهٔ ٣٠ سطر 17 شود) : در آدم؟ A ‖ 18 فاجعلوه : فجعلوه A

ـ عليه السّلام ـ « اعتمدوا بحوائجكم صباح الوجه، فانّ حسن الصورة اوّل نعمة لقاك من الرّجل.» وقال بعض الفلاسفة « الحسن طلوع نور اليقين النّاطقة على بيّنة الطّبيعة». نديدى چون شاهد شواهد آيات وبدر بريّات بأنوار حسن وجمال قدم ملتبس شد، ونور قدم در نفس حدث پيدا شد، خلق‌را شواهد آمد در كونَين وعالَمين، صفوتش داد، « خلقه بيده والبسه من حسنه وبهائه.»

(٦٦) تا جهانرا قبلهٔ صفات شد، جمالش در جمال درآمد، وعلمش در علم، وقدرت در قدرت، وارادت در ارادت، وحيات در حيات، وصفات در صفات، وانوار ذات بجانش در آمد. در خم اتّحاد بى زحمت حلول برقع جمالش ظهرًا وبطنًا خَلقًا وخُلقًا يك رنگ [25a] وحدت شد، واز بيم رنگ حدث مطهّر شد. لا جرم اكرم صورة واعزّ شاهد ابدأها الحقّ فى العالم آمد.

(٦٧) شمع گيتى نواز ملازم پردهٔ راز احسن الخَلق والخُلق، وشاهد الحقّ، محمّد مصطفى ـ صلوات الله عليه ـ چون جميع صفات بارى بجان وجسم پدر متجلّى ديد، مثنى عليه گفت « خلق الله آدم على صورته». وآن نكته از « خلقتُ بيدىّ» « ونفختُ فيه من روحى» از سيّد عالم ـ عليه السّلام ـ اشارت، ومبدع كمال صفت بود. حسن اصلى ذرّيّهٔ اورا تا قيامت ساعت از او منشعب شد.

(٦٨) از بدايت فطرتْ حسن بر گزيد شاهدان حقّ <...> وبا

2 لقاك : مقابلك A ‖ 4 ملتبس A : شايد «ملبس» ‖ 5 خلقه : خلقت A ‖ 14 الله : — A ‖
16 سورة ٣٨ (ص) آية ٧٥ و٧٢

معدن اصلی برند، که از جنّت فردوس اعلی، وجنّة المأوی، وشجرهٔ طوبی، وسدرة المنتهی، شعشعه میزنند، زیرا که آنجا نور از نور حقّ دارد، وحسن از حسن، وجمال از جمال، [25b] وبها از بها، وبقا از بقا. در آن جوار ننشینند الّا آنك از آن جای نصیبه دارد، جزو با کلّ رسد. کلّ شیٔ یرجع الی اصله.

(٦٩) از آن گفت ـ علیه السّلام ـ «لمّا غرس الله جنّة الفردوس، غرس اشجارها بیده، وفجّر انهارها، ثمّ قال لها: تحسّنی بحسنی، فَوَ عزّتی وجلالی! لا یجاورنی فیك بخیل.» زیرا که حسن با بخل نباشد، واز آن محلّ اخلاق مذمومه نشاید، تا بدانی در این جهان هرچه مستحسن است، از اثر جمال این دو مشهد وشهید است، یعنی: جنّة الفردوس وآدم. چون در آمد بدین عالم، خاك آنجا در اصلاب نیکوان پاشید، تا از ارحام امّهات یوسفان مشارق ومغارب از پرگار خانهٔ قدرت درین جهان درآمد، وافاضت این دو بدایع فطری در این جهان نور مستحسنات آمد.

(٧٠) وسرّ این حدیث که [26a] حسن اصلی است، از زبان شارع شریعت وواضع طریقت ـ صلوات الله علیه ـ بیان شد، چون از حال مکاشفهٔ التباسی خبر داد وپیدا کرد محبّت است، سرّ حقّ در تجلّی حسن آورد. حسن فطری که چون جان عاشقان بحسن قدم درین حسن عاریت می‌کند، درین رمز حرف علم مجهول پیدا کرد. گفت «رأیت ربّی فی احسن صورة، فقال لی: سَل.»

---

4 تنشیند : نشیند A ‖ رصد : رسند A ‖ 8 لا یجاورنی؟ : لا یجاوزونی A ‖ 10 از اثر : ارثر A

(٧١) خواجهٔ کاینات بدان محبّت خواست، که وراء آن حلاوت در آن زمان هیچ حلاوت ندید. گفت «اسألك بحبّك وحبّ من یحبّك وحبّ عمل یقرّبنی الی حبّك.» چون جمال قدم در شاهد حسن بجانش رسید، از غلبهٔ حسن آن رؤیت محبّت صرف پدید آمد در جان؛ ودر فضیلت صاحب حسن روایت کند أنسِ مالك از رسول [26b] ـ علیه افضل السّلام ـ قال «من رُزق حسن صورة وحسن خُلق وزوجة صالحة وسخاء نفس، فقد أُعطی خیر الدنیا والآخرة.»

(٧٢) وچنین نشان داد سیّد اهل نشان، که حسن وجمال ونیل وکمال وخلق وسخا ووفا هرکه یافت در این جهان، در آن جهان آثار است، واز معدن مقدّس اهل أنس‌را انوار است. چون این دولت یافت، نور جمالش نار نسوزد، وکلاه دولتش در کونَین جز حقّ ندوزد؛ زیرا که از جهان بی ضرر است واز عالم بی خطر، صفات مجد دارد وسرمایهٔ وجد. مجدش سالکانرا منهاج ووجدش عاشقانرا معراج.

(٧٣) قفص این مرغ کس نشکند، وبیخ این گل زخمهٔ قهریّات بر نکند، چنانك گفت سیّد خافقَین ومیزبان کونَین ومیهمان «قاب قوسَین» ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ «ما أحسن الله خلق رجل [27a] وخلقه فیطعمه النّار» هرکه‌را این عهد حسن دادند بنور قدسْ مصطفی شد، وبحلاوت انسْ مجتبی شد، آدم ثانیش خوانند. چنانك گفت سیّد عالم «من اثار الله وجهًا حسنًا، وجعله فی موضع غیر شأن لهُ، فهو من صفوة الله فی خلقه.»

9 در آن جهان A : شاید «در آن جهان اورا» ‖ 15 قاب قوسین : سورهٔ ٥٣ (النجم) آیهٔ ٩

(٧٤) در کتاب مجید گفت بعد از قسم « لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم » حسن تقویم در راه خَلق وخُلق آدم‌را از آن آمد، که جوهر طینتش در قالب فعل ریخته شد، وآن موضع‌را در تربیت صبغ قدرت داد، بحلیهٔ صفات اورا بیاراست. حدیث ـ که گفت « سمعًا وبصرًا ولسانًا ویدًا » ـ یاد دارد. چون چشم مهدِ سُکر وموضع التباس شریعت وشهسوار دولت راه طریقت وشاهین بستان حقیقت ـ صلوات الله علیه ـ در سمع فطرت وآئینهٔ قدرت آدم ـ صلوات الله علیه ـ [27b] بچشم جان نقش جانان دید، واز خاتم قدرت بر رخ آن شهزادهٔ عدم سطر نگین صفت دید، بانگ بجهان عقول فرو کرد، وبصوت سبّوحی ارواح قدّوسی‌را گفت « خلق الله آدم علی صورته. »

(٧٥) گردن کشان ملکوت وسر اندازان جبروت در غیب احدیّت، این سخن از حقّ بواسطهٔ احمد ـ صلوات الله ـ بشنیدند، از سر سودای عشق بنگار خانهٔ قدرت رفتند، وآن شاهد نو آمده از ازل بدیدند، بی اختیار نزد <او> کعبه صفت رکوع کردند. از حقّ ندا آمد، که حقیقت « لیس کمثله » <را> شبیه نیست، « أُسجدوا لآدم » که نفی متشابهات جز تعطیل نیست، بدانکه استفادت مستحسن تا در جهان تصاریف وطبایع وصور واصل عناصر از اصل آدم است، که نور قدرت نخست در مشکاة صورت وی آمد، وشمس عزّت بروی شواهد [28a] مشرق جمال او بر آمد، زیرا

1 مجید : مجد A ‖ 1–2 سورهٔ ٩٥ (التین) آیهٔ ٤ ‖ 15 سورهٔ ٤٢ (الشوری) آیهٔ ٩ ‖ سورهٔ ٢ (البقرة) آیهٔ ٣٢ ‖ 17 که : لو A

که نور جمالش از معدن جمال قدم بود، هرکه‌را وهرچه‌را که از آن نوری دادند؛ دربن جهان عاشقان‌را ریاحینی است از باغ جمال وجلال احد، در قرب از آن نور سایهٔ حسن بر من یزید است، چون از معدن دور افتد، حسن نقصان گیرد.

(۷٦) هرکه‌را وجود لطیف‌تر وجسم رقیق‌تر وجان شریف‌تر، هیکل او از جواهر نورانیِ معدن ظاهرتر. در جمع اشیاء از مستحسنات تأثیر آن حسن است، زیرا که هر ذرّه از کَون جانی از فعل حقّ دارد، که درو مباشر است بنعت صفت وتجلّی ذات، علی الخصوص اشیاءِ مستحسن، جز چشم یقین بین نه بیند، هرچه اقرب بر معدن جمال، بعهد عشق نزدیك‌تر. یقینی که شیر مرغزار بهشت عقل وسِناد کوهسار [28b] فضل، از مادگی عشق هرچه تازه آمدی در باغ مقادیر از نزد معشوق، بسرعت آنرا ببوسیدی وبر چشم نهادی.

(۷۷) بوسیدنش مباشرت روح بافعل قدیم از شهوت عشق آمد، بر دیده نهادش، خواستن قرب قرب آمد. کما روی «انّ رسول الله ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ کان اذا رأی <الورد> قبّلها ووضعها علی عینه، وقال ــ علیه السّلام ــ: الورد الأحمر من بهاءِ الله.» حظّ چشم بجز چشم‌را نباشد، زیرا که بچشم از آن چشم آن چشم‌را می دید، زیرا که چشم نهادی که دریچهٔ جانست، روح از آن دریچه عالم ملکوت می بیند.

(۷۸) «وأنّه ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ برز الی المطر یومًا، فحشر ثوبه

5 لطیف تر : لطیفش A ‖ 10 مرغزار : مرغرا از A ‖ سناد : صتاد A سناد بمعنی کرگدن است (منتهی الارب) تصحیح آقای سید جعفر شهیدی ‖ فضل ؟ : فصل A

عنه، لیصیبه، فقیل له فی ذلك، فقال: هو قریب العهد بربّه» اینست صحّت دعوی عاشقان، ووارد آمد از معدن رسالت [29a] محمّد ـ صلوات الله علیه. امّا فرق میان نیکوئی آدمی ونیکوئی غیر آدمی از الوان واشیاء درین جهان، آنست که حسن انسان خاصّیّت انوار تجلّی ذاتی دارد، ودگر چیزها حسن از طراوت فعل دارد.

(۷۹) رؤیت کَون قبلهٔ زهّاد است، ورؤیت آدم قبلهٔ عشّاقست. تا رسیدگان شریعت بر ما خُرده گیرند، وگویند که آیات خلق سمٰوات عظیم‌تر، چرا در آن ننگرید؟ آری، در سمٰوات آیاتست، وآیات تنگ دلان عالم منهاج است، لکن در روی آدم بُروز آفتاب تجلّی ذات وصفاتست، زیرا عشق از حسن آدم در آمد، ونور ایمان از کالبد کَون در آمد. کَس عاشقی بر کَون ندید، وجز بر روی خوب یوسف تغیّری در کَون ندید.

(۸۰) عشق وحسن از معدن صفات آمد، ودر لوح افعال حرف مشکلات ذات اندر آیات در سطوات [29b] قدس ذات فناست، وعشق بر حسن در عین الله عین بقاست. اینست جواب مفلسان طامات. انصاف ازین حکیم در عشق است، که بیان کند مرغانرا که در آینهٔ کَون حقّ بصفات عظمت ونور عزّت ذات تجلّی کند، صدمات آن نظام معرفت وقوام محبّت شکنند. از آن خلیل بعد از رؤیت ملکوت از سیّارگان سمٰوات بَری گشت، زیرا که در آن اثر جمال نبود، «ربّ أَرِنی» گفت در پیرایهٔ قدرت،

2 عاشقان: + فقیل له فی ذلك، فقال هو قریب العهد بربه A (تکرار است) ‖ 16 صدمات آن...: ازین ببعد نسخهٔ A با نسخهٔ G مقابله شده ‖ 17 شکنند G: بشکنند A ‖ 18 رب ارنی G: ارنی A، سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۲۶۲

« أوَلَم تُؤمن » در جواب آمد، زیرا که آیات محلّ ایمانست.

(۸۱) چون دانست که شهود جمال قدم در آیات نیست، سر بگریبان عشق فرو کرد، گفت « انّی ذاهبٌ الی ربّی ». چون از غیر بیگانه آمد، تا خودرا در جمالِ جان خویش باز یافت، از آیتهاءِ کَون مرآت دل بر گزید، زیرا که حقّرا بدیدهٔ سر در آن آینه دید، از آن گفت « الّا من أتی الله بقلب سلیم ». یعنی مصفّی عن کدورات الکَون بنور التجلّی

(۸۲) وفرق میان مستحسنات ومستقبحات آنست که حقّ تعالی مستحسن را آینهٔ لطف آفرید، ومستقبح را آینهٔ قهر. قهر محلّ نکرت آمد، ولطف محلّ معرفت. اگر چه نکرت در حقیقت آلت معرفتست، نازك دلان انس از رؤیت آن بگریزند، زیرا که لطیف صدمات قهریّات نتواند دید، زیرا که سیّد عالم ـ صلّی الله علیه وآله وسلّم ـ از مستقبح متنفّر بودی، که روحانی کثافت جسمانی نتواند کشید.

(۸۳) اگر بوالفضولی گوید که آنچه در روی آدم پیداست، در صورت مستقبح همانست، بدیع فطرت وسلالهٔ قربت نشناخته است. تو نیرنگ ورنگ ومکر وسخنان مزخرف او مشنو، که آن طاماتست. اگر گوید که آن در این پیداست، محض ترّهات است. لکن موحّدان دانند

---

1 اولم تومن : ایضًا ‖ 2 چون G : وچو A ‖ 3 سورهٔ ۳۷ (الصافات) آیهٔ ۹۷ ‖ 5–6 سورهٔ ۲٦ (الشعراء) آیهٔ ۸۹ ‖ 7 حق تعالی G : — A ‖ 8 آینه G : از آینه A ‖ آینه A : آئینه G ‖ 9 نازك دلان G : تا زنده دلان A ‖ 10 زیرا که... نتوان دید G : — A ‖ 11 صلی الله... سلم : صلی الله علیه وآله وسلم G ؛ — A ‖ متنفر بودی G (متن) : متنفزر شدی Gh، متعرر شدی A ‖ 16 ترهات است A : نزهاتست G ‖ لکن A : لیکن G

که مستقبح از آن امور اضافی است، ورنه در عین قدم قبیح نیست. امّا صورت قهرش زشت‌تر نگاشته است، وتو در حجابِ توئی، اگر تو از توئی بیرون آئی، حجاب قهر بر خیزد، وتو محض قدم بینی. لکن در قدم آیت عدم نیست. بچشم صرفِ صرفْ قدم نه بینی. در این فصل محض اسرار گفتیم، وبآب حکمت لوح خیال شُستیم. هر که لعلِ کان الله در کانِ لعل آن تُرك نه بیند، اورا این سخن مسلّم نیست، وهر که نور کبریا در چشم او نه بیند، میان عاشقان محرم نیست. هر که لالهٔ رخسار قدم در لاله‌زار روی او نه بیند از عشق بیگانه است، وهر که چنین سخن نداند، نزد عاقلان عشق دیوانه است.

(٨٤) رایت وصل دوست در خطّ وخال آن مه رویست. گر ندانی، در سطر صفت بنگر که چون گفت «ونحن أقرب الیه من حبل الورید»، «ونحن اقرب الیه منکم ولکن لا تبصرون». مگر آن غارتی‌را ندیدی که چون بچشم شوخ دلم‌را غارت کرد، ونگار خانهٔ عشقم بجمال خود عمارت کرد، خم گشت پشت همّتم در این حرف پر غلط، زیرا ز دست عشقش بگریختم. پاسبان عشق او دلم‌را ملازم، از آن بنعت عشق در دست آن تُرك عاجزم. رباعیة:

در عشق تو خفته همچو ابروی توأم
زیرا که نه مرد دست وبازوی توأم

3 لکن A : لیکن G ‖ 10 رایت G : ورایت A ‖ خط A : خد G ‖ 11 گفت A : فرمود که G ‖ سورة ٥٠ (ق) آیهٔ ١٥ ‖ 12 سورة ٥٦ (الواقعة) آیهٔ ٨٤ ‖ 15 پاسبان G : باستان A ‖ 16 رباعیة G : شعر A ‖ 17 و 18 توأم G : توم A

در خشم شدی که گفتمت تُرك منی
بیزارم از این حدیث، هندوی توأم.

الفصل السّادس

فی کیفیّة جوهر العشق الانسانیّ وماهیّته

(۸۵) اعلم یا اخی ـ ارشدك الله طریق العاشقین ـ بدان که اصل عشق چهار چیز است، واز ترکیب آن چهار چیزْ عشق انسانی وروحانیّات مکان گیرد. چون طبع جان از طبع انسانی جدا شود، وحسن جان از حسن صورت ـ که عالم باد وخاك وآتش وآبست ـ بتأثیر فطرت فعلیْ مقدّس شود، وزرِّ کانی در این عالم بغایتِ پرورش بصفت اصلیْ معدنی شود، در آن جوهرْ رقّت ولطافت بحدّی شود که «یُضیء بنفسه فی نفسه» از ارکان اربع عشقْ رکنی پدید آید.

(۸٦) چون بدین صفت گشت، استعداد قبول جمال روحانیّات یافت؛ پس از آن در دیدهٔ سرّ نور روحانیّاتِ ملکوت ـ که اصل حسن است ـ در او پیوندد، زیرا که حجاب جان انسانی برخاست. چون نور جان بنور معدن مُتّحد شد، دو رکن از جوهر عشق حاصل آمد. بعد از این صفات مستحسِن هم رنگ مستحسَن شد: ثلثان قمر عشق از خسوف بیرون آمد،

1 که : G چو A ‖ 2 بیزارم ازین A : بگذاشتم این G ‖ 4 العشق (عشق G) الانسانی G : عشق للانسان A ‖ وماهیته G : ومائیته A ‖ 5 یا اخی G : — A ‖ طریق G : لطریق A ‖ بدان A : — G ‖ 6 واز ترکیب... انسانی G : وآن چهار چیز عشق انسانی در ترکیب A ‖ 7 مکان گیرد A : مکان‌گیر شود G ‖ چون G : چو A ‖ 8 فعلی G : فعل A ‖ 11 رکنی G : + از ارکان A ‖ 12 جمال روحانیات G : روحانی A ‖ 13 آن G : آنك A ‖ 14 او G : — A ‖ جان انسانی G : خاك انسانی A ‖ چون G : چو A ‖ 15 دو رکن G : ورکن A ‖ 16 هم‌رنگ G : چو هم‌رنگ A

زیرا که پیرایهٔ فعل ـ که اصل استعداد معدن قدس است ـ که حسن اصلی از آن منشعب است، برابر استعداد عاشق آمد.

(۸۷) دیگر از رِشاش نور جمال قِدَم چون در حُسنِ حَسَن طلوع کرد، حسن اصلی مقابل نور دیدهٔ عاشق شد: آن دو نور که در صورت دو جزء است، ودر معنی کلّ محض است، جزویّت پذیرد. چون معنی در معنی وحسن در استعداد مُلتبس شد، اهلیّت بأهلیّت متّصل گشت، اُلفتِ طبیعی با حسن صوری پیوند گیرد؛ طبع دل عاشق هم‌طبع دل معشوق شود؛ عقل متجانس گردد؛ نور دیدهٔ روح با نور دیده متّحد شود؛ سِرّ با سِرّ بیامیزد؛ صفات معشوق بخیال عاشق سر از گریبان جمال بر آورد. ظاهرًا وباطنًا پیوند کلّی پدید آید.

(۸۸) چون این صفات معشوق در عاشق نفوذ کند، سلطان عشق دست فراز کند واماکن جان ودل وعقل وسر وصورت وصفت فرا گیرد، واصل عشق از جواهر اربع در صفات عاشق ومعشوق منعقد گردد؛ صورت وصفات انسانی از ضعف مقهورِ سلطان عشق شوند؛ دل‌را اندوه پدید آید؛ از تأثیر حرقت بآتش عشق، نفس‌را هوای عشق پیدا شود؛ ملازم درد بماند؛ عقل‌را هوس التباس در عشق انسانی بروی انسان درگیرد؛ روح‌را

3 دیگر A : دگر G | رشاش G : رشایش A | 5 ودر G : در A | 6 اهلیت باهلیت G : اهلیت در اهلیت A | 7 صوری G : صورت A | دل G : — A | 9 از گریبان G : بگریبان A | 11 این A : — G | معشوق در عاشق G : در عاشق ومعشوق A | 12 دست فراز کند G : دشت فرات(!) A | فرا G : قرار A | 14 ضعف G : + معنی A | سلطان G : — A | 15 از G : آن A | 16 عقل‌را G : عقل از آن A | درگیرد G : گردد A

هوس جانان در جان وجمالِ جانْ که صفات معشوقست پدید آید: آن جذبات عشق قِدَم باشد. لکن جان عاشق، در بدایت عشق انسانی برآید.

(۸۹) چون این معجونات پدید آید، خواهندگان معشوق از جهانِ عقل بجهانِ جان سفر کنند، واز دریچه‌های حواسِّ خَمسْ طلبِ جانان کنند. این وصف اصل جوهر عشق آمد؛ از اینجا مقام بمقام ترقّی کند، تا کمال عشق پدید آید. بعد از جمع ارکان اربع بدایت عشقْ کمال الفت است، والفت جمعیّت است ومقارنهٔ دل بدلْ واتّصال محبّت بقلبْ وجان بجانْ وسکونِ نفس، کما اَنشَدَ بعضهم، شعر:

والِفَینِ کَالغُصنَینِ شَقَّهُمَا الهوٰی فَرُوحاهُما روحٌ وقَلباهُما قَلبٌ.
یُمِیتُهُما بُعدُ المزار اذا نَأتْ دیارُهُما شوقًا ویُحیِیُهما القُربُ.

(۹۰) چون بدان مزید گیرد، جان بجان اُنس گیرد واُنس در رؤیت وصحبتست، زیرا که سکون از آن پدید آید، کما أُنشد، شعر:

أنستُ به فلا أبغی سواه مخافةَ أن أضلّ فلا أراه.

بعد از این وُدّ است، وآن از تأثیر وصلست وغایت قربست، وآن غایت حظِّ دل عاشقست، کما قال، شعر:

وددتُ وبیت الله ما دُمتُ أنّها نصیبی من الدّنیا فانّی نصیبها.

1 جذبات G : جذیب از A ‖ 3 معشوق G : معجون A ‖ 4 بجهان جان G : وجان A ‖ 6 از G : از آن A ‖ عشق کمال G : کمال عشق A ‖ 7–8 وجان... نفس G : وسکون نفس وجان بجان A ‖ 8–10 شعر... القرب G : — A ‖ 11 بجان G : از جان بهمدیگر A ‖ 12 کما انشد شعر G : — A ‖ 13 فلا G : قال A ‖ اضل G : اظل A ‖ 14 وآن از G : وآن A ‖ قربست G : وقربت است A ‖ حظ G : حض A ‖ 15 شعر G : — A

فإن تَجْزِ لَیلیٰ بالمودّة تَجْزِنی وأن تَجزِ بالقرب فانّی قَریبها.

(۹۱) چون بر آن حقیقتِ نورِ عشق زیادت شود، آنرا محبّت گویند. آنکه که سلطان عشقْ لشکر عقل شکست، ودر جان عاشق بتختِ سلطنت نشست، محبّت حقیقی از مَجازی پیدا شد. آنکه خلّت پدید آید، که حقایق عشق بعروق جان متخلّل شود، وصفات یکتایی پدید آید. آنکه گوید، شعر:

خلّانِ نفساهما والرّوح واحـدة
فلا یمیلان طولَ الدّهر مَا اجتمعا.

(۹۲) چون اندوهِ دل بر مزید شود، وشعشعهٔ جان از بام عقلْ پرتوی بعالم فعلِ او کند، شغف پدید آید. وآن شدّت ولع است، غُرام کلّی آنجاست، وامتنان دل از تأثیر عشق بروی معشوق در دل پدید آید. دگر عشق بشغاف قلب رسد، وپردهٔ فؤاد بسوزاند. چون نیك محترق شد، استشهاد پدید آید، وآن غلبهٔ حُبِّ محبوب باشد، که عاشق‌را مُهیّج جنون عشق شود، تا اسرار معشوق از گزاف میگوید. آنجا جنون در جنونست. دگر وله پدید آید، وآن ذُهول عقل باشد که از شدّتِ حُزنِ جان حاصل شود؛ دگر هَیَمانست؛ دگر هیجانست؛ دگر عطش است که آنرا صَدی خوانند؛ دگر شوقست، وآن غایت قلق وصبابتست.

---

1 فان تجز لیلی G : فا بجز لیلا A ‖ تجزنی G : انجزنی (؟) A ‖ تجز بالقرب G : انجز بالقربی (؟) A ‖ 2 بر A : ور G ‖ 5 شعر G : — A ‖ 8 چون G : چو A ‖ از بام G : یتمام A ‖ 8–9 پرتوی بعالم فعل او کند G : بر نور عالم فعل انکا (؟) A ‖ 9 شغف G : شعف A ‖ ولع G : وله A ‖ غرام G : عرم A ‖ 10 بروی G : بر روی A ‖ 11 عشق Gh : — AG ‖ 12 استشهاد G : استتار A ‖ عاشق‌را G : عاشق A ‖ 13 اسرار G : — A ‖ 14 ذهول G : زیقول A ‖ 15 دگر هیجانست G : — A ‖ 16 دگر G : دیگر بار A ‖ وصبابتست G : صبابت A

(۹۳) چون این مقامها در مرد پدید آمد، سواقی اسباب عشق در جان عاشق قلزم عشق شد، عشق در ظاهر وباطن سرایت کند، وهیچ نَفَسی بر وی بی لذّت عشق نگذرد. آنکه در این عشق حضور وغیبت باشد، سُکر وصَحو باشد. آنگهَش عشق خوانند که این صفات مجتمع شود. غایت عشق انسانی تا بدین دروازه است، زیرا که جان در رؤیت صنایع صانعست، لکن عشقِ صانع از عشقِ مصنوع باز نمی داند، زیرا که مبدأ عشقست.

(۹٤) چون صانع قدیم حجاب عشق انسانی از پیش عشق ربّانی بر دارد، «صار عشقُه عشق الخاصّ». اگر مرید از علل نفسانی در عشق انسانی مطهّر شود، در عشق الٰهی راسخ باشد. واگر بر جامهٔ جان از لوث شهوت چیزی بماند، در جهان عشق الٰهی از مرکب حقیقت پیاده رو باشد. بهر حال که عشق پدید آید، اگر طبیعیّات واگر روحانیّات باشد، عشق در مقام خود محمود است، زیرا که عشقِ طبیعی منهاج عشق روحانیست، وعشق روحانی منهاج عشق ربّانی است. اثقال عشق الٰهی جز باین مرکب نتوان کشید، وراوقِ صفاءِ صرفِ جمالِ قدم جز در این اقداحِ افراح نتوان نوشید. این سه جوهر بقصد معدن همیشه حرکت مینماید.

(۹۵) ای دانهٔ مرغان بستانِ مُلك! وای آفتاب مشرق! ای ترك!

1 آمد G : آید A | 2 قلزم A : قلزوم G | 2–3 نفسی بر وی G : موی A | 3 نگذرد G : نگذارد A | 5 صنایع G : طبایع عاشق A | 6 مبدأ AG : مبتدی Gh | 7 صانع C : صنایع A | 7–8 بر دارد G : دارد A | 9 بر G : — A | از G : — A | شهوت G : شهوات A | 11 عشق A : که عشق G | 12–13 وعشق روحانی G : وروحانی A | 14 راوق G : رواق A | 15 نوشید G : چشید A | این G : واین A | 16 وای آفتاب مشرق G : — A

زینهار که اگر روزی عاشقت از سرِ مستی سرِ زلفت گیرد، یا بمباشرت ــ خاك در دیده ــ در پای تو میرد، نگوئی که این چه غلطست؟ نیست غلط در عشقْ خاصّ میلِ طبع روحانی. فی الجمله اقالت عثرتِ عاشق رواست. آه گویی که سزای این دولت کجاست؟ این عارضْ سِقَم جان در شمار مگیر. مصرع: «کآخر نباشد کم زکم». لکن عارض طاریست. ای جانِ مارا غذا! وای وصفِ گفتهٔ ایزد در نُبی! عشقْ اصول بر اندازد؛ آن از فرط عشق است، معذور دار.

(٩٦) اگر چه در حقیقت عشق طبیعی ادنی منزلی است، که عشق تأثیر کبریت احمر کبریاست که در نور دیدهٔ جان زده است، واز آن کیمیا جانی از ازل در جانِ جان پوشیده است، ــ از این سبب عشق بر عاشق ومعشوق بصِبغ اتّحاد یکرنگست. حقیقت عشقْ رهی بگفت، اگر بشنیدی. وچون از این شراب نخوردی، اللّٰه اللّٰه! هیچ مارا ندیدی. در باغِ عشقِ ما نگر، تا مرغان سبحانی «أنَا الحقّ» سرای بینی. بشنو آن نغمها که مُطربِ رودِ عشق چون میزند؟ در ششدر کافِ کفر وفاءِ فنا

1 که اگر G : تا نه A ‖ 2 خاك G : چو خاك A ‖ در دیده G : دزدیده A ‖ چه A : — G ‖ غلطست G : غلطی است A ‖ 3 در عشق G : ولی در عشق A ‖ فی الجمله G : ممکن A ‖ 4 رواست G : است A ‖ آه G : — A ‖ کجاست G : کیست A ‖ 5 مصرع G : — A ‖ کآخر G : که آخر A ‖ 6 وای G : ای A ‖ عشق اصول G : اصول عشق A ‖ 7 از G : — A ‖ 8 که G : آه A ‖ 10 کیمیا G : سیمای A ‖ 10–11 بر عاشق G : وعاشق A ‖ 11 بگفت A : گفت G ‖ 12 نخوردی Gh : بخوردی AG هر دو لفظ موجه است ‖ 13–14 آن نغمها G : این نقطها A ‖ 14 مطرب رود G : بطربروی A ‖ میزند G : زند A

غرچهٔ روزگار توأم، دو شش پنجی در عرصهٔ عشق بنقش وصل مارا بزن، که در تکاپوی جان در ره عشق جانان جانرا قَدَمی نماند، ودر محفل خوبانِ زمانه مارا دمی نماند. رباعیّه :

بوسی زلبت بمن ده وجـان بستـان؛
ور زلف تو کافر است، ایمان بستان؛
ور در غم تـو ز دل شده تقصیری،
از جـانِ بلب رسیده تاوان بستان.

الفصل السّابع
فی بیان سبب بقاءِ العشق فی العاشقین

(۹۷) اعلم یا اخی ـ بارك الله فی عشقك ـ که عشق صفت قدس است در معدن قدس؛ از تغیّر حوادث منزّه است، زیرا که حقّرا صفت است. پیش از وجودِ اکوان وحدثان، عشق وعاشق‹ و ›معشوقخود بود؛ چون از نگارخانهٔ امر اشکال فعلی پیدا کرد، خلاصهٔ کَونْ صورت آدم آمد ـ صلوات الله علیه، ـ زیرا که الطفِ جواهر ملکوتی بود، حقّ بلباس هستی پوشیده بود، وعالم صفتش‌را حجاب نیامد.

(۹۸) اگر چه ایشان بخود از حقّ محجوبند، لا جرم عقل قدسی وروح قدسی آیینهٔ قِدم آمد، زیرا که آن عقل از وجود حقّ پیرایه داشت، از آن در حجاب نشد. چنین گفتند اورا پیش از کَون که «أوّل ما صَدَر

1 توأم : G توم A ‖ 2 جانان G : — A ‖ 3 دمی G : ادمی A ‖ رباعیه G : — A ‖ 9 بیان A : — G ‖ العاشقین G : العاشق A ‖ 14 بلباس G : — A ‖ 15 وعالم G : آدم وعالم A ‖ صفتش‌را A : صفتش G ‖ 18 از آن G : آن A

من الباریْ، یعنی العقل. نور قِدم در آن آیینهٔ بی اسباب پدید آمد، عقل را سَلَب صفت پوشانید، امانت آدم آن بود، زیرا که جان‌را جانِ جان بود، تا در جوهر عقل بی زحمتِ ارواح آن لطیفه مانده بود؛ از رتبت اصلی جز یك درجه تغیّر نیافت حسن اصلی، زیرا که نورِ قدم در حدث متجلّی بود.

(۹۹) چون عقل آن ودیعت بروح داد، تغیّر زیادت آمد. روح در معدن دل چون بنشست، آفتابِ تجلّی از کوهستان روح سر بر کرد. نور کبریا در آن وسیله که گفتم، خودرا در نیران طبیعت زد. حسن قِدم بحسن حدث ملتبس شد؛ عالمِ صورت از پرتو آن منوّر شد. از پسِ این پرده‌ها روی بعالم نمود، که اگر آنچه در جوهر طبیعت همچنان روی بدین جهان نمودی حقیقةً وصرفًا، صورت بسوختی از غلبهٔ آن نور؛ واگر صِرفِ آن بی واسطهٔ روح بدل سرایت کردی، بنیاد بشر بر داشتی؛ واگر حقیقت بی التباس عقل بروح درآمدی، ارواح واجساد محترق کردی.

(۱۰۰) بلطف وجمال نورِ حسنِ ازل در مشکات عقل آمد، واگر حقیقتِ حُسن بنعت قدس از راه کبریا وعظمت به عقل درآمدی، عقل از عقل مضمحل شدی. حُسنِ اصلی که معدنِ عشقست، در جملهٔ این حجاب

---

1 یعنی العقل G : — A ‖ آن G : — A ‖ 2 پوشانید A : — G ‖ 2–3 جان جان G : جان A ‖ 4 نور G : بدر A ‖ 7 کوهستان G : کریبان A ‖ 8 در آن وسیله که گفتم G : درین وصیلت گفتیم A ‖ خودرا G : — A ‖ 10 طبیعت G : + است A ‖ 11 آن نور G : انوار A ‖ 12 بی واسطه G : — A ‖ 13 حقیقت بی التباس عقل G : حقیقت آن عقل بی التباس A ‖ 15 راه A : ره G ‖ 16 عشقست G : عشق A ‖

چون در آمد، نور جمال در جمیع حجاب پوشید. اگر آنچه روح را داد همچنان بجهان در آمدی، در پرتوِ آن کَونْ مُستغرقِ نور شدی. بلکه اگر روح بی آن روی بنماید، از نور جمال او نور ابصار بربُاید، زیرا که طراوتِ فعلِ خاصّ ونور قدرت دارد. شیخ ابو بکر واسطی ـ رحمة الله علیه ـ گوید: «أظهر الله الرّوحَ من بین جماله وجلاله، ولولا انّه سترها بالماء والطین، لأحترق الکَون بنورها».

(۱۰۱) پس چون کَون طاقت صرف آن جمال وحسن داشتی، اگر نه مصباح ازل در مشکات حدث پیدا شدی؟ اگر ندانی، رو وتفسیر «الله نور السموات والارض، مثل نوره کمشکوة فیها مصباح» بر خوان، تا معنی «المصباح فی زُجاجَةِ الزجاجة کأنّها کوکب دُرّی» بدانی، که نور مصباح نور قدمست، وروغنش از وسایط فعل خاصّست. وبیخ آن در زمین ازل رسوخ دارد، که عوارض حدث سر سوی آسمان سرمدی دارد. فرمود «لا شرقیّة ولا غربیّة». نزدیك بود که افعال را حکم صرف دادی، فرمود «یکاد زیتها یضیء ولولم تمسسه نار.»

(۱۰۲) چون نور ذات بنور فعل تجلّی کرد، فرمود «نورٌ علی نور»، آن خاصّیت جز ارواح قدسی را وعقل جلالی را نیست «من بین الحدثان

---

3 روی : G رخ A ‖ او G . — A ‖ 5 اظهر ... وجلاله G : — A ‖ ولولا انه : G که لولا انها A ‖ 6 لاحترق G : لاحرق A ‖ بنورها : بنوره A ‖ 8–9 سورة ٢٤ (النور) آیة ٣٥ ‖ 10 ایضا سورة ٢٤ (النور) آیة ٣٥ ‖ 12 که G : بی A ‖ حدث G : — A ‖ فرمود G : گفت A ‖ 13 سورة ٢٤ (النور) آیة ٣٥ ‖ افعال را G : افعال A ‖ فرمود G : گفت A ‖ 14 ایضا سورة ٢٤ (النور) آیة ٣٥ ‖ 15 فرمود G : گفت که A ‖ ایضا سورة ٢٤ (النور) آیة ٣٥

وأهل الزّمان والمکان» چنانکه فرمود «یهدی الله لنوره مَن یشاء» وهرکرا نیست، ازین حدیث بیگانه است. «ومَن لَم یجعل اللهُ له نورًا، فما له من نورٍ». چندانکه نظر عاشق در صفات معشوق حسن اصلی بیش بیند، عشقش بیش باشد، زیرا که مصباح عشق‌را روغن از حسن قدمست «یزید بزیادته وینقص بنقصانه»، برای آنکه در اصل عشق با حسن متّحد است.

(۱۰۳) بقاء عشق ببقاء حسنست، تا بدان حدّ که بصروف حوادث وزحمتِ طبایع وسیرِ عناصر وتغیّرِ عمر چون از آینهٔ کالبدْ شمسِ حسنْ تحت سحاب حواسّ وطبیعت از روی معشوق بمعدن اصلی روی در میکشد، عشق در عاشق نقصان میگیرد، زیرا که بغروب او عالمِ صورت متغیّر می شود. دل عاشق چون آفتابِ حسن نیابد طلب از معدنی دیگر کند. عجب مدار که در کِبَر سنِّ معشوق، در عاشق آن عشق کم شود، که قدرت صانع قدیم وحکمتِ لایزالش اقتضاء آن کند، که نور از وقت فطرت در معشوق تا عنفوان شبابش بیش نماند. آنکه بتدریج قمرِ حسن بمغرب ازل باز میگردد، زیرا که ظلمت معاصی از شبِ قهر در صفت وصورتش سرایت میکند.

(۱۰٤) عاقلان دانند که چون شب آمد، نور آفتاب هیچ نماند جز

1 فرمود G : گفت A ‖ ایضا سورة ۲٤ (النور) آیة ۳٥ ‖ 2–3 سورة ۲٤ (النور) آیة ٤۰ ‖ 4 باشد G : بیند A ‖ عشق‌را G : عشق A ‖ قدمست AGh : قدسست G ‖ 6 بقاء . . . حسنست G : با عشق ببقاء آن حسن است A ‖ تا . . . حوادث G : تا بدان حرکت بضرورت A ‖ 7 چون G : — A ‖ 8 سحاب AGh : سبحات G ‖ اصلی G : + چون A ‖ 11 در عاشق G : بر عاشق A ‖ که G : + از A ‖ 12 حکمت G : حکم A ‖ که G : + آن A ‖ 13 شبابش G : شباب A ‖ بمغرب G : بغروب A ‖ میگردد G : می رود A ‖ 15 آمد G : + او A

اهل ولايت‌را، كه عاقلانرا فرمود «لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم، ثمّ رددناه أسفل سافلين، الّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات»، يعنى اهل ولايت كه اجرِ ايشان حسن ازليست، بطاعت بر مزيد باشد؛ چنانكه اشارت فرمود وگفت «فلهم اجرٌ غير ممنون» اى حسنهم غير منقوصٍ. واين دو حال حقّ ــ سبحانه وتعالى ــ در استوار كتاب پيدا كرد، يعنى عموم اهل طبيعت صورتِ ايشان بنورِ طاعتِ حقّ مزيّن است.

(١٠٥) چون آيينهٔ طبيعت از زنگار معصيت مصفّا شد، جمال حسن ازل بنعت تجلّى در آن آينه پيدا شود. پس آنكه صورت ومعنى ايشان هر زمان بنور حقّ مصفّاتر، زيرا كه ايشان پرندگان شمع قِدَم اند، نور از معدن حسن گيرند وجمال از جمال حقّ پذيرند. مگر نشنيده‌ئى كه يوسف ــ عليه السّلام ــ هر روز زيباتر ونيكوتر بودى «وأَلقيتُ عليك محبّةً منّى»، در شيخوخت نور حسن از روى موسى ــ عليه السّلام ــ ساطع‌تر بود، چنانكه ايشانرا هر دو پيوسته برقع بر روى بودى؛ واگر نه چنان بودى، امّت در عشق از عبوديّت باز ماندندى.

(١٠٦) اينست قصّهٔ عشّاق، اى شمعِ جانِ اهل اشواق! تا بدانى كه آن نور در پيشانى ماست. بچشم حقيقت بنگر، كه نيك پيداست، ــ «تعرِفُهم بسيماهم» ــ حسن بديع با عشق من مقرونست، كه حديث حَدَث از معدنِ

1 فرمود G : گفت A ‖ 1–2 سورهٔ ٩٥ (التين) آيات ٤–٦ ‖ 4 فرمود G : كرد A ‖ سورهٔ ٩٥ (التين) آيهٔ ٦ ‖ 6–7 صورت... طبيعت G : — A ‖ 7 شد G : شود A ‖ 10 از جمال G : از جلال A ‖ 11 روز G : روزى A ‖ زيباتر و G : — A ‖ سورهٔ ٢٠ (طه) آيهٔ ٣٩ ‖ 12 نور حسن از روى G : — A ‖ 13 هر دو G : — A ‖ بر روى G : بروى A ‖ 16–17 سورهٔ ٢ (البقرة) آيهٔ ٢٧٤ ‖ 17 با عشق G : — A

عشق وحسن بیرونست. عشق وعاشق ومعشوق گر نه مائیم، پس کیست؟ هرچه نه این دم است، عالم دوئیست. این نادره نگر که من بر من بی من عاشقم، ومن بی من دایم در آینهٔ وجود معشوق می نگرم، — تا من کدامم؟ رباعیّه:

در جستن جـام جم جهـان پیمودم
روزی ننشستم وشبـی نغنـودم
زُاستاد چو وصف جـام جم بشنودم
خود جـام جهـان نمای جم من بودم.

الفصل الثّامن

فی السّالکین الذین لیس فی بدایتهم العشق الانسانیّ فی العشق الالٰهیّ

(١٠٧) اعلم — وفّقك الله لسلوك طریق السّالکین — که گَه گَه حقّ — سبحانه وتعالی — از عموم خلایق جمعیرا در ره عشق ازلی بی زحمت مدارج عشق انسانی در آورد. بدایت ایشان مجاهدهٔ نفس باشد در عبودیّت، تا با عبادت حقّ انس گیرند؛ دلشان بذکر حقّ بیاساید، اُلفتشان با خلوت بود، زیرا که مشهدشان مقامات زهد بود، پیشه شان ورع وتقوی بود، تا نور ایمان بر دل ایشان مستولی شود.

---

1 کر A : کو G ‖ 3 دایم G : ندائم A ‖ 8 خود G : آن A ‖ 10–11 العشق الانسانی فی العشق الالهی : عشق الانسان فی عشق الالهی AG ‖ 13 جمعیرا G : — A ‖ بی زحمت G : — A ‖ 14 باشد در عبودیت G : در عبودیت باشد A ‖ 15 دلشان G : دل A ‖ 16 زهد G : ذکر A ‖ 17 بر دل G : بدل A

(۱۰۸) پس از آنجا بمنزل یقین شوند، وورای یقین مکاشفه است. چون در کشف ملکوت سیر کنند، در آن احوال منزلشان جُز تفکّر نیست، تا یقین ور یقین مزید گیرد، که در آن مقام شواهد غیبی است؛ خلاصهٔ یقین از رؤیت آن درآید. چنین فرمود: «وکذلك نُری ابراهیم ملکوت السّموات والارض ولیکون من الموقنین».

(۱۰۹) ایشانرا آنجا وقفت نیست، وقفت آنجا عاشقانراست، تا تحصیلِ جمال جبروت در آینهٔ ملکوت کنند. پس سالکانرا بعد از رؤیت شواهدْ لوایح در آید، پس بی مکان تابد، تا در صفت تجلّی تعظیم‌شان مضمحل کند. چون ساکن شوند، مشاهدهٔ حقّ بر ایشان کشف شود، ودر مقام حیا وحیرت بمانند، بر بساط انبساط رهشان نباشد، زیرا که بمرکب عبودیّت بمقام مشاهده آمده باشند.

(۱۱۰) آنها که از بدایت در رهِ ازل بمرکب عشق بمعشوق اصلی رسیده باشند، چون اورا ببینند، شهود سکر در منزل انبساط بر ایشان غالب شود، تا عربده کنند؛ واین منزل سالکانرا نیست، که ایشان‌را بدایت عبودیّت بوده است نه عشق. لیکن «صفوةُ اللّٰه» باشند در مقام معرفت وحیا وتعظیم، که آن منازل توحید است. لکن وشّاقان حضرت وشطّاحان

1 آنجا G : آنجای A ‖ وورای یقین G : ورای نفس A ‖ 2 آن G : — A ‖ 3 ور G (= بر؟) : وار A ‖ 4 یقین از G : — A ‖ آن G : از او نفس (؟) A ‖ در آید AG : فزاید Gh ‖ فرمود G : گفت A ‖ 4–5 سورة ٦ (الانعام) آیة ٧٥ ‖ 8 بی مکان G : بی مکانی A ‖ تا G : — A ‖ 9 ودر G : در A ‖ 13 رسیده باشند G : رسیدند A ‖ 15 باشند G : شنید A ‖ 16 که آن G : از A

معرفت در منزل قربِ قربند. سالکانرا رؤیت قدس است، وعاشقانرا منزل أُنس؛ رؤیت ایشان بجلال وجمالست بعد از أُنس، وسالکانرا مقام فناست، وبعد از فنا عاشقانرا مقام بقاست، فانی از کلّ اشیاء منقطع، وباقی در بقا واله.

(١١١) اینست وصف منزل سالکان، ای آینهٔ عقل کلّ! تا در آن آینه می نگرم، آفاق ملکوت در جان آن مرآت می بینم. بنمای جام گیتی نمای، چند مارا خسته دل داری؟ ندانی که آشیان مرغان ملکوت در خانهٔ ماست، وحلِّ مشکلِ رهروانِ جبروتْ در مشکل ماست؟ لکن از دور فلکِ مقادیرْ جز غم عشق نصیب ما نیست، ودر این اشارت جز درد ما گواه نیست. رباعیّه:

حلّ غم روزگـار در مشکل ماست.
کاشانـهٔ محنت زدگـان منزل ماست.
از کُشتنِ قصّابِ فـلك هـر ساعت،
گه کردن وگَه جگر نصیب دل ماست.

الفصل التّاسع
فی وصف العاشقین الّذین بدایتهم العشق الانسانیّ

(١١٢) اعلم یا اخی ـ ذوّقك الله تعالی طعم العشق ـ که نصیب

2 بجلال G : جلال A ‖ وسالکانرا مقام G : سالکان از مقام A ‖ 3 اشیاء G : — A ‖ 5 وصف G : صفت A ‖ 7 در G : — A ‖ 10 گواه A : گوا G ‖ رباعیه G : شعر A ‖ 11 حل G : جمله A ‖ 17 العشق : عشق AG ‖ العشق الانسانی : + فی وقت بدایتهم A ‖ 18 ذوقك G : وفقك A

عاشقان در عشق جز غم نیست. غمشان وصولست، ودر این وصول جز آتش ونم نیست. زیرکان دیوانه اند، آشنایان بیگانه اند، مجنونان هُشیارند، سینه بر روح گوا دارند، دل وجان‌را در عشق معشوق برای فنا دارند، مرغان قفص شکنند، باغبانان گُل بدنند، ره‌روان بی برکند، زندگان بی مرکند. سفرشان جز حقیقت نیست، سُرمهٔ دیده شان جز خاك کوی شریعت نیست.

(۱۱۳) حُرّان رهینند، سیّارکانِ سمواتِ یقین اند. جانِ حُرّشان بندهٔ عشقست، زانکه مرغانِ روحشان قفص جسم بشکست. دَرِ باغِ عشق‌را بسر پیش شوند، دُرِّ دریای عشق‌را بجان خویش شوند. ویران کُنان سرای طبیعت اند، بیخودان راه حقیقت اند، رخش دلشان جز بار محبّت نکشد، لبِ جانشان جز شراب الفت نچشد. عشوه‌خران بی مقصود واستادانِ بی مزدور اند. در رهِ عشق از افسردگی دور اند.

(۱۱٤) نازکان دلخوشند، مهرویان کَشند، شربتشان جز خون جگر نباشد، زانکه ابر عشق جز اشك غم در دل ایشان نباشد. شب ایشان همه

---

1 در این وصول G : در وصول A ‖ 2 ونم G : نم A ‖ زیرکان G : زیرا که A ‖ آشنایان G : واسنا A ‖ 2–3 مجنونان . . . بر روح G : مجنون سینه اند وبرخ A ‖ 4 مرغان . . . برکند G : — A ‖ شکنند : شکستند G ‖، رهینند G : کریم اند A ‖ 8 روحشان G : وحشیان A ‖ بشکست G : شکنند A ‖ 8–9 در باغ . . . شوند G : — A ‖ 9 عشق‌را G : مهر Gh ‖ 10 بیخودان راه G : بی خود از راه A ‖ دلشان G : علنقان (؟) A ‖ 11 جز شراب . . . نچشد G : جز بیادهٔ ألست تر نگردانیده A ‖ خران G : خوران A ‖ بی مقصود G : + اند A ‖ واستادان G : استادان A ‖ 12 در ره عشق . . . دور اند G : فسردگی در ره ایشان نیست A ‖ 13 نازکان G : تارکان A ‖ کشند G : کس اند A

روز است، روز ایشان همه نوروز است. بطریق خیالْ دزدانِ خانهٔ جانانند، چه کنند که جز دزدی نمیدانند؟ طرّاران یارِ فریبند، جز در کوچهٔ یار از دست غم نگریزند. سِحر نمایان هندند، از کم زنی در عاشقی جز سِحر نمیدانند. خَلقشان جوانمردیست، طریقشان پارسائی ومردیست. در محلّ طاعت تواضع کنند. اولیارا بحضرت بشفاعت برند.

(۱۱۵) می سوزند ومی سازند، می دانند ومی باشند. ترنّم نوای دردشان، سماع خوشِ مِزمار مُزیلِ گَردشان، بشَهرودِ عشقْ نوای آشفته زنند، زیرا که بلبل دردشان در عشقْ واله، وجان بو العجب شان بروی یار هایلست. در راه جانانْ جان ودل بگدازند، تا کار جدائی بر اندازند در مَزکتِ کوچهٔ یار مناجاتی باشند، در صومعهٔ زهّاد خراباتی باشند. هر چند گویی، نشنوند؛ ودر عشقِ یار یکدم نغنوند. ملوکان زمانه‌را پیش ایشان قدم نیست، زیرا که عشق ایشان از مُلك دو جهان کم نیست.

(۱۱٦) صد دروغ از چاکرانِ یار براست گیرند، وبجان خویش عشوهٔ ایشان بپذیرند. چون مست شوند، از پیش یار بگریزند، ودر طلب مشهود ازل خونهای دیده بریزند. چرخ جز بار عشق ایشان نکشد. دهر در

---

1 روز ایشان G : وروز ایشان A | 3 جز G : — A | 4 پارسائی ومردیست G . پارسائیست A | 5 اولیارا . . . بشفاعت G : واولیارا بشفاعت بحضرت A | 7 مزمار . . . گردشان G : — A | 8 وجان G : جان A | بروی G : بر روی A | یار G : + همی A | 9 در راه G : ودر راه A | بگدازند G : بگدازد A | تا . . . بر اندازند G : — A | 10 مزکت G : مسجد A | هر چند G : چون A | 11 ملوکان AG : جمع ملوك جمع ملك بسیاق فارسی. رجوع شود : م. معین، قاعده‌های جمع در زبان فارسی. تهران ۱۳۳۱ ص ۳٦–۳۸ | 12 قدم G : ره A | 15 خونهای دیده G : خونها زدیده A

مجلس دردشان جز شربت غم نچشد. چون بگریند، ابر بگرید. چون بنالند، کوه بنالد. کاینات در میزان عشقشان سبکسار است. عقل کلّ در ملکت دلشان از بو الفضولی بی کار است.

(۱۱۷) آوه کنانِ غم زده اند، مصیبت زدگان دلشده اند. خوردنشان مدد جانست، خفتنِ شان منهاج ایمانست. با حریفِ دردِ عشق دَرِ قمار خانه کم زده اند، زیرا که در عاشقی نو آمده اند.

(۱۱۸) یوسف بن حسین رازی ـ علیه الرّحمة ـ گوید که در مجلس ذو النّون ـ رحمة الله علیه ـ بمصر حاضر بودم، وآنجا هفتاد هزار خلق نشسته بودند. در محبّت خدای تعالی ـ جلّ جلاله ـ کلام میراند، یازده تن بمردند. چون مجلس بآخر آمد، عیّاری برخاست که اورا خبّاب گفتندی. شصت سال روزه داشته بود، وشبانگه جز قشر باقلا نخورده بود. گفت «ای ابو الفیض! از محبّت باری بسی یاد کردی، در محبّت مخلوق بمخلوق چیزی بگوی!» ذو النّون آوه بر آورد، جامه‌را چاك کرد، بر خاست وبروی در آمد، رویش پر خون شد، بزبان تازی می گفت «غَلَقَتْ رُهونُهم واستعبرتْ عیونُهم».

(۱۱۹) این بود حکایت عاشقان که شنیدی. ای در بناگوشت رنگ

5 عدد G : مداد A | خفتن شان G : عشقشان A | با حریف G : + عشق A | قمارخانه G : + عشق A | 7 بن G : — A | علیه الرحمة G : — A | 8 رحمة الله علیه G : — A | بمصر G : مصری A | 9 بودند G : + گفت A | یازده AGh : هفتاد G | 11 سال G : — A | بود A : — G | بود A : — G | بود : + وشبانگاه A | 12 بمخلوق G : — A | 13 بر خاست G : و بر خاست A | 14 غلقت G : — A

سیمرغ ازل پیدا! وای در چمن باغ زلفت صد هزار بلبلِ جانْ عاشقِ شیدا! وصف آن آشفتگان از صفت بیرونست، ودر این گفت صد هزار رمز افزونست. رباعیّه:

قومـی کـه بآفل نگـراید دلشان
جز کـوی حقیقت نبـود منزلشان
وقتی که شود کار بر ایشان مشکل
جز بـاده گشاده نکـند مشکلشان.

الفصل العاشر

فی بدایة العشق

(۱۲۰) چون جان ساده ممزوج ومطبوع استعداد عشق آمد، قلم فتویِ درد از محبرهٔ ذوق مداد محبّت بر داشت، ودر دایرهٔ دل حروف عشق برسم مباشرتِ فعل بنگاشت؛ سطر لایزالی اقتضای لا ابالی آمد؛ نظایر «کَتَبَ فی قلوبهم الایمان» مرقوم کرد، تا در راه عشق مذهب عشق هم عشق آمد. از صافِ «ومزاجه من تسنیم، عینًا یشرب بها المقرّبون»، جوهر جانِ مریدرا جانانْ صبغِ التباس بی‌رسمِ صِرفِ صفاتی داد. لطافت

1 عاشق G : عشاق A ‖ 2 آن آشفتگان G : آشفتگانرا A ‖ صفت G : وصف A ‖ 3 رباعیه G : — A ‖ 4 بآفل G : بغلانی A ‖ دلشان G : دل ایشان A ‖ 5 منزلشان G : منزل ایشان A ‖ 6 بر ایشان G : برین طایفه A ‖ 7 مشکلشان G : مشکل ایشان A ‖ 10 ومطبوع G : مطبوع A ‖ 11 ذوق G : — A ‖ حروف G : حروفها A ‖ 12 لایزالی G : لا یزانی A ‖ 13 سورة ۵۸ (المجادلة) آیة ۲۲ ‖ 14 سورة ۸۳ (المطففین) آیة ۲۷-۲۸ ‖ 15 جوهر . . . جانان G : — A ‖ داد G : دارد A

صفات خاصّ در اقداح اَفراحِ فعل بجانِ جان بتأثیر آمد، اورا تهییجی نمود، بصفای وجد اقتضای طلب کرد.

(۱۲۱) چون بجُست وجویِ معشوق در آمد، جوهر فطرت روح ناطقه از سر ارادت در مرکب طلب از رنجوریِ نایافتِ کام در بطنان اشباحْ استرواح طلب کرد. ندانست که آن حدیث بی رسم دخول وخروج صفات رحمانی در حواشی حدثانی برون از کُل انسانیست، تا بی مکانرا در لا مکان جُستی، وغبار حدوثیّت بقطرات دموعِ حزنِ عشق از چهرهٔ عروس قِدم بشستی. چون فطنتِ ادراكِ حقایق در زمانِ ارادت دستش نداد، رسم عشقْ اورا در آینهٔ اکوان وحدثانْ جمالِ معشوق نمود. زیرا که از امر ربّانی در دیدهٔ جاودانی پردهٔ عروس قِدم داشت، از معشوق برسم معشوق محجوب شد. لاجرم این مسکین از نایافتِ صرف قِدم، بدید نوزادگانِ عدمْ مبتلا گشت، وروزی ببازار امتحان بر آمد، تا مگر در دریای نیستی در طلب جوهر هستی از غم جانان دست وپائی زند، تا ناگه آن عروس طرازی بصفت بی نیازی در آمد، واین غرچهٔ روزگار عشق ــ چونِ گُردان ابله ــ بروی نگارینِ جانِ بوالعجبش بربُود، واز سرش مایهٔ عاقلی بستد.

1 بتأثیر G : تأثیر A | 2 بصفای G : بصفات A | 3 بجست وجوی G : جست وجوی A | 4 ارادت G : استراد A | از G : — A | 5 آن G : این A | بی رسم A : رسم G | 6–7 حدثانی . . . جستی G : حدثان در مکان عشق A | 8 عروس G : سر A | 9 وحدثان G : حدثان A | 11 لاجرم G : ما لم جرم A | 11–12 بدید نو زادگان G : بدیك زادگان A | 12 ببازار G : در بازار A | در G : — A | 13 جوهر G : جواهر A | هستی A : نیستی G | 14 بصفت بی نیازی G : صفات نیازی A | 15 بروی G : بر روی A | بو العجبش G : بو العجب A | واز سرش مایهٔ G : وسرمایه A

(۱۲۲) ولبِ جانش را صافی از جام «وَاشربوا فی قلوبهم العجل» برسم تنصّر از راه «ثالثُ ثلثة» ـ با تهمت حلول ـ بی زحمت امتزاجِ لاهوت در ناسوتْ آن شربت داد، وبحلاوتِ چهرهٔ کبریا در رنگ خضاب خلوق «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» سُستش کرد، تا چنین در صفِ صوفیان عاشقْ غمهای دل گوید، وبلفتی خوش در حدیثِ آن عروس مَزید اندوهِ دل جوید، گَهَش اقتضای رعنائیست، گَهَش سر بر انداختن از پاکبازیست، گهش در سجودِ عشقْ قرائتِ زند وپازندِ وسواس محبّت از لوحِ خیالِ جمال آن عروس خواندن است، که از حومهٔ خرمنِ هممِ عالیه دزدِ اوباشِ طبیعت راندن است.

(۱۲۳) در این میدان، ای جان وجهان! سخت ممتحن ورنجور است؛ با سر زلف کژ ورنگ چشم شوخ تو از حرف حَدَثان دور است. سخت چابك غوّاصی است در بحر مهر تو، تا از شوراب دریای امتحانْ اصداف لآلی مشاهدهٔ جلالی برون می آورد، که در قعر آن بحر عمیق صد هزار نهنگ شهوتست، که همه در نیش قهرْ زهر «ولقد همّت به وهمَّ بها» دارند. در ظلمات طبایع از چشمه زار شهوات نفس امّاره از

1 سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۸۷ ‖ 2 ثلثة G : وثلاث A ، سورهٔ ٥ (المائدة) آیهٔ ۷۷ ‖ بی G : وبی A ‖ 3 در ناسوت G : وناسوت A ‖ داد G : داده A ‖ بحلاوت G : حلاوت A ‖ 4 سورهٔ ۹٥ (التین) آیهٔ ٤ ‖ سستش G : مستش A ‖ چنین G : حولی A ‖ 5 بلفتی G : بکفتی A ‖ 6 از G : و A ‖ 8 خیال G : — A ‖ حومهٔ G : جه مه A ‖ 10–11 سخت... ورنگ G : — A ‖ 11 دور است G : برونست A ‖ 12 شوراب G : سوارب A ‖ 13 لآلی AGh : لا ابالی G ‖ در قعر آن بحر G : در آن قعر بحر A ‖ 14–15 سورهٔ ۱۲ (یوسف) آیهٔ ۲٤ ‖ 15 در G : از A

عين جمع كه آنرا «عين الله» گويند، عارفانه وخضروار آب حيات خورد، واز سر تنزيه در روى چون تو نگارى مرقّعهاى غيبى دَرَد. كه بسوزن غم جيب غيب دوزد، كه بآتشِ جان از روى غيرت خرمنهاى عيب نفس امّاره سوزد.

(١٢٤) لا جرم عارفان در صدر صحنِ جانِ عاشقان جز راوق صفا نخورند، ودر جهانِ حكمتْ ملازمانِ صحبتش از روى ارادت در وقت اشتياق از اين آشفته دلْ بدامن وجيب سرّ حديث لطايفِ مهر برند. اگر چه آشنائى در اصولْ، در فروع عشق بيگانه ئى؛ واگر نه در جهان يك سر انگشت نماندى، كه نه آن محلّ از راه شكرِ اين حديث با چنين حريفى مسجدِ سجود تو بودى؛ مگر ندانى كه اين درّ مكنون ـ كه عهد «ونفختُ فيه من روحى» است ـ در صدف فعل خاصّ در طينتِ «انّ الله تعالى خمّر طينة آدم بيده اربعين صباحًا»، چون بمنظر تجلّى پرورده است، تا چنين دُرّى شده است كه از هزار عالمْ بسَر غربالِ امتحان باز آمده است.

(١٢٥) در رنگ صفاءِ جوهرش بو الفضولان شريعت وخُرده گيرانِ طريقت رسم حلول بينند. والله كه نديدند آنها كه بديدند! فكيف آنها

1 آنرا G : — A ‖ عارفانه G : عارفانرا A ‖ 2 كه G : — A ‖ 3 كه G : — A ‖ روى G : سر A ‖ 5 لا جرم G : ما لا جرم A ‖ عارفان G : — A ‖ در صدر صحن : در صدر صحن G در صحن صدر A ‖ عاشقان A : عاشقش G ‖ 6 صحبتش G : محبتش A ‖ 7 از G : — A ‖ دل G : — A ‖ بدامن G : دامن A ‖ سر . . . برند G : ازين حديث پر كند A ‖ اگر چه G : واگر چه A ‖ 8 عشق G : — A ‖ 8–9 در . . . انگشت G : جهار انگست A ‖ 10 اين G : — A ‖ 10–11 سورة ١٥ (الحجر) آية ٢٩ ‖ 13 درى G : در A ‖ كه از هزار G : او A

که ندیدند؟ چنین فرمود در رسم الهام که «أولیائی تحت قِبابی لا یعرفهم سوائی»، وچنین نمود در سرّ پیغام که عروسانِ بقا تحتِ حجال امتحان بحجاب غیرتِ قِدم محفوظند، ومستورند. گفت «ینظرون الیك وهم لا یبصرون»، تا مصون باشد جمالِ جلالِ جانِ جهان آشوبْ از چشم زخمِ حُسّادِ قهر، تا اشارت کرد مر عروس سرای وحدت وخلاصهٔ جوهر آدم‌را ماه بنی هاشم، شمس مطالع انوار قِدَم، شاهدِ مادر عدم، محمّد مصطفی ــ صلوات الله وسلامه علیه ــ «وأن یکاد الذین کفروا لیزلقونك بابصارهم» ــ بیت:

هیچ منمای روی شهر افروز
چون نمودی، بر آن سپند بسوز!
آن جمال تو چیست؟ هستیِ تو.
وان سپند تو چیست؟ هستیِ تو.

الفصل الحادی عشر
فی بدایة العشق وامتحانه

(١٢٦) معلوم رأی جانان باشد که حال این خسته دلْ مرغی‌را ماند، که در چمن باغ سعادت بر اغصان وَردِ دولت ترنّمی میکرد، واز راه عافیت در هوای اُنس وحرّیّت پر وبالی بنعت تسبیح وتهلیل میزد، وبر

1 فرمود G : — A | که G : — A | قبابی : قبای G قبابی A | 2–3 تحت حجال امتحان بحجاب غیرت G : تحت حجاب غیرت A | 3 ومستورند A : ومسطور G | گفت A : کنف G | 3–4 سورة ٧ (الاعراف) آیة ١٩٧ | 4 باشد G : باشند A | جان جهان G : در تن جهان جان A | 5 وحدت G : وحدت‌را A | 6 مطالع G : خاور مطلع A | 7 سورة ٦٨ (القلم) آیة ٥١ | 9 بر آن G : برو A | 14–16 که حال ... در هوای انس G : که چمن باغ سعادت بر اغصان ورد دولت این خسته دل مرغی‌را ماند که ترنمی از راه عافیت می کرد ودر هوای انس A

جویبار أُنس عباداتْ لآلی ذکر می سفت، وهر ساعتی در هوای اُنس با مرغان مقدّس در فضای روزگار راه معرفت میرفت. که از روی اشتیاق دانهای اندوه می‌چید؛ که از چشم عشق روی معشوق میدید؛ که با همدمان محبّت سرّ ازل میگفت؛ که از صدفهای علمِ غیب جواهر حکمت می جُست؛ که در حلقهای مرغان خاموش مراقب قربت می بود، واز آینهٔ لطف زنگار اندوه می زدود؛ که در چین زلف یار مأوای خود می ساخت، وبر عرصهٔ کم زنان ارادت مُهرهای مهر می باخت.

(۱۲۷) این چنین عندلیبی خوش سرای با چندان هزار نوای، ناگهان در دام دامیار امتحان افتاد، وباُمید دانهٔ دیدار در خارستان گلستان رخسارِ آن نگارِ ماه رویْ ملازمِ بزم دردِ او ماند. که نگار کنان اندوه از خانهٔ خیال معزول می کند؛ که نسرین حسن از باغ اشتیاق آن دلبر می چیند. در این دام بسی کام ندارد، ودر این کام بسی آرام ندارد. که از سرِ نایافتِ روی یار، «لن ترانی» میگوید؛ که از روی امید دیدار ووصل حریفِ دلنواز از درج اندوه، آیت «لا تثریب» یوسفی میخواند.

1 لالی ذکر G : لالیهای ذکر A ‖ می سفت G : می کرد A ‖ در هوای انس G : — A ‖ 2 فضای G : صفاه A ‖ راه G : — A ‖ میرفت G : می برید A ‖ 3 دانهای G : دانهٔ A ‖ از چشم G : از روی A ‖ 5 که G : و A ‖ قربت G : قرب A ‖ 6 که G : — A ‖ مأوای G : ما A ‖ 6–7 خود... ارادت G : — A ‖ 8 چندان G : چند A ‖ 9 در دام دامیار امتحان G : در دام امتحان یار A ‖ خارستان G : خار A ‖ رخسار G : رخ A ‖ 10 نگار G : — A ‖ ملازم بزم درد او ماند G : ملازم درد افتاد A ‖ نگار کنان G : نه کار کنان A ‖ 11 آن G : از A ‖ 12 آرام G : دام A ‖ 13 سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۳۹ ‖ دیدار و G : — A ‖ 14 درج G : درمحه (؟) A ‖ سورهٔ ۱۲ (یوسف) آیهٔ ۹۲ ‖ یوسفی G : یوسف A

(۱۲۸) نه بر درد وی راحمی؛ نه درمان ویرا مشفقی؛ نه سوز اورا سازشی؛ نه سازش اورا غم بری. از بهشت خلوت بخاکدان عشق آمده، وصد هزار رشک مهر با خود آورده. در این تنگنای فقدِ احباب همدمی نبیند، ودر این بیچارگی عشق هم رازی ندارد. گهی که خاموش شود بی تو درد خود با نا اهلان از بی اختیاری عشقْ گوید، وهر ذرّهٔی از وجود از چمنِ باغ جمالت خیالی بیند.

(۱۲۹) لاجرم درخت امیدش بی بر بمانده است، وبلبل عشق او از دفتر خیالت چنین حرفها نخوانده است. با صوفیان صافی در زاویه‌های محبّت ساخته‌های تو گوید، وجامهای پُر خونِ عشق از مهر تو بآب دیده‌ها شوید. اگر لشکر غمهای او بصحرای عشق آیند، همانا که رهِ قَرْلُغ ویغما بکاروانِ عشق لیلی ومجنون زنند.

(۱۳۰) چنین شهسواری در این جهانِ تنگ بکدام میدان در آید؟ وچنین آفتاب روئی روی آشنائی ازل در کدام آینه بنماید؟ که سطر «ینظرون الیك وهم لا یبصرون» بروی جهان آشوب دارد. با آنهمه در دو جهانِ درد آن نگار بسهام مژگان عشق قرین این مَحزونست، وبهمه

1 راحمی G : رحمتی A ‖ ویرا G : وی A ‖ 2 سازشی G : سازی A ‖ سازش G : ساز A ‖ آمده G : آمد A ‖ 3 آورده G : آورد A ‖ 5 خود G : — A ‖ عشق G : — A ‖ 6 خیالی G : جمالی A ‖ 10 او G : — A ‖ قرلغ G (رجوع شود بدایرة المعارف اسلام: *Karluk*) : خلج A (خلخ) ‖ 13 روی G : — A ‖ 14 سورة ۷ (الاعراف) آیة ۱۹۷ ‖ بروی G : بر روی A ‖ 14–15 با آنهمه ... آن نگار G : بار آن درد آنکار A ‖ 15 قرین این محزونست G : افرین مجروح است (؟) A

صفات از راه تهمت برونست، زیرا که صحن صفایش غبار علّت ندارد، ودر زمین وفا تخم جفا نکارد.

(١٣١) اگر ندانی از هم درِ دانش، استخبار فرمای، که ایشان دانند رسم تنگدلی، وایشان خوانند سطر اندوهگینی، تا بدانی که مردیِ این جوانمرد در طریق عشق چیست، واین آشفته دل در میان شاهانِ معرفت کیست. چشم خود بین چنان عروسی ندیدست، وچنان پیاده‌ئی در راه وحدت کم دویدست.

(١٣٢) بوالعجب همائیست که از آسمان بقا روی بجهان فنا دارد، واز جهان فنا روی بعالم بقا دارد. ببین که در دامت چه مرغیست، که آشیانِ سیمرغِ عرش دانهٔ وی بر نتابد، وعروس بهشت از حقّ جز روی او نخواهد. در نگر که در سینهٔ عشق درجهای سرّ ذو الجلالی دارد، که اگر از آن آسمان یك حرف ببینند، مستوری ملکوتی بشوخی عاشقی بدل کنند. جامهٔ آسمان‌گون دَرَد، ودُرد آسمانیان خورَد.

(١٣٣) در صفّ صوفیان عاشق سرِّ «أنا الحقّ» گوید، وصفات یگانگی از حقیقت سبحانی جوید. که داند رمز این حدیث جز عاشقان؟ یا که خواند این حروفِ صفت جز شایقان؟ محرمان معانی ازین معنی

1 زیرا که G : زینهار که (؟) A ‖ 2 جفا G : جدا A ‖ 4–5 تا بدانی ... چیست G : اگر مردی این بخوان که مرد حق در طریقت عشق چیست A ‖ 6 ندیدست G : ندیده است A ‖ 7 وحدت G : انه (؟) A ‖ دویدست G : دویده است A ‖ 10 عرش G : عرشی A ‖ جز G : — A ‖ 11 درجهای G : در A ‖ 12 از آن آسمان G : از آن ملازمان آسمان A ‖ عاشقی G : وبعاشقی A ‖ 13 درد G : دارد A ‖ 15 رمز G : که A ‖ 16 صفت G : — A ‖ شایقان G : عاشقان A ‖ معانی G : معاصی A

بیگانه اند، ودر کار این شوریدهٔ عشقْ عاقلان زمان دیوانه اند. مگر روزی در راه بام کبریا بنعت التباسْ جانان بجانت برون آید، واز کُنگرهٔ تارَكِ کیوانِ ازل بآیینهٔ رؤیت سایه اندازد، تا چنین صوفی مستور در راه شریعت مُتواری کند، تا چنین رازها از آن حرفْ رمز عشق باز گوید، وچنین درجها با اهل صورت بی اختیار باز خواند. رباعیّه:

این آن سخنست که بنده دوشَت گفته‌است
پنهـان ز همـه خلـق بگوشَت گفته‌است
امـروز همـه شهـر حـدیث مـن وتُست
این راز مگـر حَلقـهٔ گـوشَت گفته‌است.

الفصل الثانی عشر
فی لزوم العشق وتأثیره

(١٣٤) اعلم ـ ایّها المُمتحن بالعشق! ـ که عشق تخم فعل قدیمست در زمین دل بآب صفای صفت بر لذّت اسرار آورده، وعروق جانِ جان در شغافِ قلب اصلی از صوافیِ صفت بوسایط فعل آب خورده. این شجر بیخ مهر در گل آدم دارد، وسر سوی آسمان قدم دارد. «أصلها ثابت، وفرعها فی السّماء». همیشه بَر دهد، ودر حرکات انفاس عشّاق ثمرهای

2 بام G : وبام A ǀ 2–3 تارك کیوان G : تار کی ایوان A ǀ 3 اندازد G : داد A ǀ 4 کند G : کرد A ǀ 5 درجها با G : درجهای A ǀ باز خواند G : چنین باز خواند A ǀ رباعیه G : — A ǀ 6 آن G : — A ǀ 6 و 7 و 9 گفته است : گفت است AG ǀ 12 قدیمست G : قدم است A ǀ 13 بآب G : از باب A ǀ آورده G : اوزد A ǀ وعروق G : وعروس A ǀ 14 صوافی G : شواقی A ǀ خورده G : خورد A ǀ 15 مهر G : قهر A ǁ 15-16 سورهٔ ١٤ (ابراهیم) آیهٔ ٢٩ ǀ 16 همیشه بر G : — A ǀ ودر G : — A

أُلفت ومحبّت ولذّت وحکمت دهد، تا بدان بیاسایند.

(١٣٥) مبارزان قلوب وشهسواران میدان غُیوب «تُؤْتی أُکُلها کلَّ حینٍ بأذن ربّها». دلِ گُم شده شمع خدایست، که در لگن صورت بتأثیر حواسّ وطبیعت محکم است. روح قدسی نورِ آن شمع‌دان «یضیءُ ولولم تمسسه نار». لگن محاذیِ قبلهٔ قدمست، از شموس ازلیّات وأنوار أبدیّات نور گیرد، وحقیقت نور حقیقی بوسایط حدثان از قنادیل حکمت غیبی پذیرد.

(١٣٦) سلطان عشق‌را مفرّح دولت مهر الٰهیست، لیکن در مجمرهٔ جان انسی از روی انسان سوزد، وخیّاطِ حکمتْ آن جان بوقلمون‌را جلباب نور صفت دوزد. گاه گاه در زمانْ عشق معشوق ازل در عشق انسانی بر آید بتجلّی جلال از کلّ روحانی. تو ندانی که این حدیث چه بوالعجب نامه ایست، تا بعد از کشف عین الله در ظهور فعلْ خودرا برسم آلاء ونعماء در پوست حدثان بعارفان نماید، تا از راه حدث در عین قدم آورد، زیرا که برتبت حدث از منزل حدث حرکت نماید.

(١٣٧) اگر چه قدم اورا بقِدم رساند، مزدوران افلاك آسمان اسرار در شور لا ابالی برِیاحین حُسن انسان بیاسایند، زیرا که نردبان پایهٔ آسمان

2 میدان G : — A ‖ 2–3 سورهٔ ١٤ (ابراهیم) آیهٔ ٣٠ ‖ 4 وطبیعت G : طبیعت A ‖ 4–5 سورهٔ ٢٤ (النور) آیهٔ ٣٥ ‖ 5 لگن G : لیکن A ‖ قبله G : + حجت A ‖ وانوار G : انوار A ‖ 6 نور G : — A ‖ حقیقی G : حقیقت A ‖ بوسایط G : بواسطهٔ A ‖ غیبی G : غیبت A ‖ 7 در G : — A ‖ 8 آن G : از A ‖ 9 جلباب G : جلبات A ‖ دوزد G : + وبیفشاند A ‖ در زمان G : دره از ازمان A ‖ 10 بتجلی G : تجلی A ‖ از G : — A ‖ چه G : — A ‖ 11 خودرا برسم G : خود اسم A ‖ 12 در پوست G : دروست A ‖ 13 برتبت G : ترتیب A ‖ 15 برِیاحین G : با چنین A

ازلست. بد خوئی مکن، ای تُرك رعنا! چون مجمرهٔ عُودِ فعل خاصّ در روی تُست، وشراب الفت شاهد قِدم در قدح جان پاك تُست. این صوفی مستور از صرف توحید در این منزل مهجور است، ودر امتحان عشق تو رنجورست. در عزّت خانهٔ «انّما اشکو بثّی وحزنی الی الله» منتظر جمال یوسف جاهیست. مصرع:

زیرا که در آن شمع زمان نور الٰهیست.

(١٣٨) قبلهٔ جان شدی، تا در خوردِ جانان، جانان شدی. جان‌را از جانان محجوب جهان مدار، که جان بی جانان نتواند بود. جان از عالم جان آسیبِ عشق تو دارد، تا در اوراق وَردِ صفت در باغ روی تو نو عروسان تجلّی مکشوف بیند. جانِ جان آفرینت در جانِ جان نهانست. تو بگو تا در میان دو صفت این حدیث کدامست؛ بیت:

گه جان نشان تُست وگهی تو نشان جان
جان خاك تُست وخاك ره تُست جانِ جان
گر هیچ دیده صورت جانرا اثر ندید
اینك بلملهای تو پیدا نشان جان.

---

1 مجمرة A : مجموه G ‖ 2 تست G : تو است A ‖ قدم G : قوم A ‖ 4 رنجورست A : رنجور G ‖ سورة ١٢ (یوسف) آیهٔ ٨٦ ‖ 5 مصرع G : — A ‖ 7 تا در خورد... شدی G : تا در خورد جان شدی A ‖ 8 از جانان G : از جان A ‖ که G : — A ‖ بی جانان G : بی جان A ‖ 8–9 از عالم جان آسیب عشق تو دارد G : از عالم جان است وعشق تو دارد A ‖ 9 روی G : — A ‖ تو A : — G ‖ 10 نو G : — A ‖ نهانست G : پنهان است A ‖ 11 بکو G : بکوی A ‖ دو G : این دو A ‖ بیت G : — A ‖ 15 پیدا G : اندر A

(۱۳۹) که در تحت مرقّع آشنایان در کوچهای غم تو، در سرّ ازل مناجات کنم، وبرسم ترنّم از روی عشقت با مغنّیان مجلس خاصّ ملکوت مباهات کنم؛ ودر دائرهٔ انسانی دم ربّانی زنم، ودر کارخانهٔ حکمت خدائی در کارگاه انسانی ابریشم حلّهٔ نیم‌کار آدم تنم. گاه در زمان شوق از شرق جان بخاك راه جانان مفرّح آمیزم. وگاه گاه از روی غیرت جلالی حقّ نفس روینده بدبرگهِ نفسِ کوینده بر آویزم، تا در بازار ربّانی آشوب اوباش طبیعت انسانی نباشد.

(۱٤۰) زیرا که مشهود سرای ازل وعرایس مشاهدهٔ ابد از نخاس خانهٔ غیب روی عفّت به بیگانگان طبیعت بنمایند، واز صاحبان دل در تهیّج اسرار عشق بکابین وصایف جنان قرب جانها خواهند: از این مرید بی سرمایه مرغ وحدانیّت آشیان جان بی زحمت خواهد، تا باز فردائی در آشیان جان روحانی در آید، وبمنقار نور کبریا هرچه جز خدا برباید. شوخ دیده‌ئی دارم، چون دیدم آنچه دیدم؛ وآنگاه اورا در این بینم. بیت:

چون خدایت بدوستی بکزید　　　چشم شوخ تو دیدنی همه دید.

1 که G : — A | 2 عشقت G : عشق A | 3–4 حکمت خدائی در کارگاه G : — A |
4 انسانی G : انسان A | از شرق G : — A | 8 از نخاس خانه A : از خانه G | 9 عفت
G : — A | بیگانگان G : بیگانه A | طبیعت G : — A | 10 بکابین G : بکاوین A |
بی G : — A | 11 خواهد G : خواهند A | فردائی G : فردا نیز A | 11–12 در آشیان
G : آشیان A | 12 برباید G : بر دارد A | 13 چون دیدم G : — A | وآنکاه G :
وآنك A

الفصل الثّالث عشر
فی تربیة العشق

(١٤١) اعلم، ایُّها الحبیب، که چون خواست اللّٰه تعالی بارادت قدم تا جانِ جانها از روزنهٔ قدرت بنماید، مر اهل استعداد عشق‌را جواهر طینتشان بعد از اصطفاء جان بنور محبّت صقال داد. اشباح وارواحشان بمعجونات شریعت زبدهٔ «ونفختُ فیه» بمباشرت عشق تهذیب داد، تا صورت بجمال فعل مزکّی شد، وجان بتجلّی جلال قدرت از غیر او جز وسایط عشق در عین اللّٰه که در آن منزل غیر کفر است ــ مبرّا شد.

(١٤٢) ارواح را بمیاه قاموس ازل بنعت «ألستُ» تطهیر داد، وبذروهٔ علیا بالای اکوان ــ بشرف «وصوّرکم فأحسن صورکم» ــ بر مقرّبان قدس صورةً ومعنًی تفضیل داد. فرمود «لقد کرّمنا بنی آدم» عاجلشان در بحر لطفیّات وبرّ قهریّات بسُفُن ومراکب اسرار بتأثیر جذب ارادت بجهان جاودانی کشید، واز راوق مشاهده در کؤس مکاشفه واطعمهٔ لطایف بر موائد دولت معارف در این تنگ خانه از عالم جاودانه شربتها ونعمتها داد، تا «وحَمَلناهم فی البرّ والبحر ورزقناهم من الطیّبات وفضّلناهم علی کثیر ممّن خلقنا تفضیلًا» نعت ایشان آمد.

3 خواست G : — A ‖ 4 تا G : — A ‖ عشق‌را G : عشق A ‖ 6 بمعجونات G : بمعجزات A ‖ سورهٔ ١٥ (الحجر) آیهٔ ٢٨ ‖ 9 ارواح‌را A : ارواح G ‖ سورهٔ ٧ (الاعراف) آیهٔ ١٧١ ‖ 10 سورهٔ ٤٠ (المؤمن) آیهٔ ٦٦ ‖ بر مقربان G : بمقربان A ‖ 11 فرمود G : گفت A ‖ سورهٔ ١٧ (الاسری) آیهٔ ٧٢ ‖ 12 وبرّ G : بر A ‖ بسفن G : سبق A ‖ 13–14 واز راوق ... داد G : وارزاق مشاهده بنعت مکاشفه درین تنگ خانه از عالم جاودانه طعمهٔ لطایف بر کوس دولت معارف تشربفها داد A ‖ 15-16 سورهٔ ١٧ (الاسری) آیهٔ ٧٢

(۱۴۳) چون مُهرِ مِهر نقوش خاتم ملك اعلای معرفت شد، صبغِ قدّوسی از خُم سبّوحی در جامهٔ ایشان زد، تا یکرنگ شدند در ره مقاصد جان آشفته بنعت طلب جانان در صور کاینات؛ حقّشان در عبودیّت مهل فرمود، تا دادِ تزکیهٔ حال از رهِ شریعت وحقیقت بدهند، تا در آن قانون آداب عبودیّت بدرگاه ربوبیّت بجای آورند، تا در مقامات قبل الحالات جمع کنند.

(۱۴۴) آنکه چون صفای ذکر برسم معامله در شغاف قلب ایشان رسوخ یافت، اقتضاء طلب مشاهده شد. حقّ بعنایت قدم لا داخلًا ولا خارجًا از جمیع اکوان بجان ایشان ـ بلکه بصورت ایشان ـ در حقیقت متجلّی شد. علی الخصوص از دائرهٔ وجود انسان جانرا فیض رحمان داد، تا خُلق قِدم در خَلق برسم عدم بدیدند، واز آنجا منزل عشق لایزالیشان پیدا شد، زیرا که از قدم بقدم حدث‌را راه نیست. اگرچه گویند «بتوان رسید»، جز بتربیت عشق حدثانی بعشق رحمانی نتوان رسید: الّا در یك منزل که آنرا شهودِ صرفِ قِدم گویند، که از رسم حَدَث بیرونست. وآن منزلِ خواصّ انبیا ورسل واصفیاء معرفتست. هرکه از آنجا قدم بر دارد، در وسایط اورا منزلی نیست، واین در احوال ایشان نوادریست.

2 سبوحی G : صبوحی A ‖ در جامه G : در جام حامه A ‖ 2–3 مقاصد جان G : مقامات صد جان A ‖ 4 داد G : — A ‖ 5 در G : — A ‖ 9 اکوان G : — A ‖ 11 برسم G : رسم A ‖ بدیدند G : پدید آید A ‖ واز آنجا G : از آنجای A ‖ 12 حدث‌را G : حدوث A ‖ رسید G : رسیدن A ‖ 13 بعشق G : بی عشق A ‖ نتوان رسید G : — A ‖ 14 شهود G : صهود A ‖ 15 انبیا ورسل G : انبیاء ملك A

(١٤٥) بسی نپایند در این حال، وجمهور سالکان حقیقت این منزل در حقیقت وطنات دارند، ودر صفت ره روش خطرات دارند. لیکن اغلب احوالشان از راه افعال خاصّ است، که در مبادی ظهور حقّ بنعت جمال انسانیست، که اگر عین تنزیه بابتدا بنعت عشق روی بنماید، در مشاهدهٔ ربوبیّت قبل وصول العبودیّة، تکلیف شریعت بر خیزد، آنگاه احکام باطل شود.

(١٤٦) واین قطعه ایست از علم مجهول، که در اوراق صحایف قدس نزد اهل قدس مشهور است، وآن نقوش در لوح محفوظ نیست. اگر در آید مکاشفانِ غیب‌را بعضی وثبوت یابد اقتدارًا، غیرتش محو کند؛ چنین نمود «یمحو الله ما یشاء ویثبت» مراتب عشق الٰهی‌را. آنچه سالکان طریق حقّ‌را در بدایت از عشق انسانی بر خیزد، آن تربیت اوّلست، تا مبتدیانرا در این منزل طریق شریعت عشق ازل در آموزند، ومتأدّب شوند در منزل اعلا بآداب بدایت، زیرا خلیل ـ صلوات الله علیه ـ از ره ملکوت بدریچه‌های فعل در آمد. لاجرم او در واقعهٔ رَشَد نبوّت اگرچه در عین الله شرك بود، آیات‌را نشانه کرد؛ از سرعت طلب وهیجان شوق میگفت

2 دارند G : ـ A ‖ 3 است، که A : ـ G ‖ بنعت G : بیعت A ‖ 4 انسانیست G : آنجاست A ‖ بنماید G : نماید A ‖ 5 وصول G : الوصول A ‖ 8 مشهور G : مستور A ‖ 9 بعضی G : ـ A ‖ وثبوت G : بثبوت A ‖ 10 نمود G : نمودند A ‖ سورة ١٣ (الرعد) آیة ٣٩ ‖ الهی‌را G : الهی A ‖ 11 طریق G : طریقت A ‖ آن G : زیرا که A ‖ تربیت A : ترتیب G ‖ 12 این منزل G : ـ A ‖ 13 زیرا خلیل G : زیرا که خلیل‌را A ‖ 14 در آمد G : در آورد A ‖ در G : ـ A

« هذا ربّی ». از آن چنین آمد که اگر عروس جلال کبریائی برسم حدثان روی بدان مهتر نمودی، در منزل طلب چون موسی عمران در حقّ محو شدی، واورا طاقت رسیدی، چنانکه گفت « تُبتُ الیك ».

(۱۴۷) ودانند أُولو الالبابِ معرفت که حدثرا طاقت صرف قِدم نباشد. مقصود حقّ آن مریدرا در مبادی تربیت بود، که در عشق انسانی احکام عشق ربّانی پیدا میشود، وآن لزوم جانست در مقامات ایشانرا: بعد از احتراق اقتضاء خوف معشوق کند، ورجاء معشوق، عبرت وعثرت وزفرت، تخریق، تمزیق، ترقّص، تصفیق، نشاط، وله، هیجان، هیمان، حیا، فنا، سلوت، تلاشی، بکا، ضحك، نطق، صمت، وجمیع اوصاف عشّاق ایشانرا پدید آید. واین پرده ها از چنگ جان بزخمهٔ توحید در منزل تفرید ایشان نزد مشاهدهٔ حقّ زنند. وهرچه اینجا ایشانرا در آید، در آن منزل اعلا باز یابند؛ متمکّن ومحقّق شوند.

(۱۴۸) یا حبیبی، چگویم که در طرّهای طرّارت چه اذیال صبح مکاشفتهاست، وتحت اوراق وَرد خدّت چه شموس واقمار مشاهدتهاست! در قامتت این سوخته دلرا در منزل عشق قیامتهاست. چون بخرامی، شهوات نفسانی از جانم برون رانی، وآنکه در تبختر حوراء جنان قدس در جلباب خود بنمای.

1 سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ٧٦، ٧٧ و ٧٨ | برسم A : رسم G | 3 طاقت AGh : طلب G | سورهٔ ٤٦ (الاحقاف) آیهٔ ١٤ | 6 ربانی G : حق A | ایشانرا G : ایشان A | 8 تخریق، تمزیق G : وتخریق وتمزیق A | تصفیق A : تصعیق G | هیمان G : — A | 9 سلوت، تلاشی G : سکوت وتلاشی A | صمت G : — A | عشاق G : + که A | 13 چه G : — A | 14 چه G : — A | در G : از A | 17 جلباب G : حلبات A

(۱٤۹) ای عاقلهٔ عقلای عشق، ای شراب جام یکتائی در خم تلبیس التباس، ای نقش کژ کعبتین عرصهٔ امتحان ذو الجلالی، ای غلط مریدان در مبادی، ای ریحان عارفان در عالم بی منتهائی، ای خوشیِ دلخوشانِ محبّت سروِ بالای تو، ای آینهٔ جمال قِدم چشم رعنای تو! بیت:

خیـز وبنمـای عشق‌را قـامت
کـه مؤذّن بگفت قـد قـامت.

ای پر آشوب از دست نقش در بازار صفاء تو اهل صفوت شوخی وخلیع العذاری، ای کیمیای جان در جزع لعل رعنای تو، ای سرمایهٔ دل خردمندان در طلب حقیقت بمطالعهٔ آیات تو، ای خلف خلیفهٔ اوّل در سرای نیکوان با معرفت، ای نکتهٔ فلسفیان، ای رمز عشق در مداوات جنون محبّت در دیوان طبیبان، ای سکون اطفال مهد اسرار، وای شموس حقیقت انوار، در آی در میادین جانم، تا به تُرکی گوی ایمان بصولجان عشق از مقطع حدثان به «أیدّناه بروح القدس» بگذرانی، وحُلَلِ کارخانهٔ رسم آدم بر تن وجان از شوخی بدرانی.

الفصل الرّابع عشر
فی نزول العشق

(۱۵۰) اعلم، یا حبیبی، که چون طیر اُنس — که روح ناطقه است —

---

3 بی منتهائی G : منتها A | خوشی دلخوشان G : خوش دلی خوشان A | 4 سرو بالای تو G : سر بالای تو A | ای G : وای A | 7 بر G : — A | از G : — A | 8 جزع لعل A : جزع G لعل Gh | 9 بمطالعهٔ G : مطالعت A | تو G : — A | نیکوان G ؛ ناتوان A | 10 جنون A : بجنون G | 11 در دیوان G : دربن (؟) A | 12 در میادین G : مبادی A | 13 سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۸۳ و ۲۵٤

در قفص دل بمعاشرت عشق در کون صغری ــ که جسم آدمست ــ پرواز کند، وسرّ حقیقتش بتقاضیِ عشق در بطنان غیب صورت بحرکت در آید، تا دل عقل‌را بطلب جانان اعلام کند، اوباش طبیعت ملازمانِ خلیفت‌را در جسم وجان خفته بیند. بخلوت خانهٔ عقل کُلّ در آید، وپیش مهد دل در پایین سایهٔ الٰهی نشیند، که آن سرّ خلاصهٔ حدثانست ــ که مردرا امیر حاجب وخلیفهٔ خاصّ روح خوانند، ــ وبترنّم طلب آن زادهٔ سرای ازل‌را از خواب فطرت بیدار کند، وبا او در عرصهٔ دل بخلوت خانهٔ مهر کبریائی هم‌نفس شود، وبا او شرح اصواتِ جَرَسِ «أَلستُ» بگوید، تا طبیعت خلیفت انسانی وروحانی‌را در طلب سفر عشق بکار در آورد. سالکان سرای طبیعت‌را ــ که حواسّ روحانی وجسمانی اند ــ بعد از کمال استعداد از نزول عشق خبر دهد، تا آن خلیفه با عروسان خلیقت در تحت قبّهٔ کون صغری مترصّد کشوف صدمات سلطان عشق شوند.

(۱۵۱) همگنان عالم علوی وسفلی ومَلَکی وروحانی وربّانی وجسمانی وحیوانی با استعداد کمال قدرت فعل ومباشرتْ عشق‌را استعداد یافته، لکن از منقار شاهین عشق بیخبر، تا ناگه سرّ ازل تقاضی کند از حقیقت خدائی که این خام جوهر انسانی‌را خلعتِ استعداد عشق ازل بپوشی، تا ناگاه

3 ملازمان خلیفت‌را G : بملازمان خلیفت A ‖ 4 خفته G : جوحقه (؟) A ‖ 4–5 در پایین G : بر بالین A ‖ 6 وخلیفه G : — A ‖ وبترنم G : بترنم A ‖ 7 وبا او G : وباز او A ‖ مهر G : مهد A ‖ 8 سورة ۷ (الاعراف) آیة ۱۷۱ ‖ 9 وروحانی‌را G : وروحانی A ‖ 11 خلیقت A : خلیفت G ‖ در G : — A ‖ 13 عالم G : عالمی اند A ‖ 14 با G : — A ‖ عشق‌را G : عشق A ‖ یافته G : یافت A

عرایس تجلّی در شموس خانهٔ وجود انسانی بنعت کشفِ نقابِ فعل در آینهٔ قدرت دریدن گیرد.

(۱۵۲) وآنجا جان صورت ومعنی متحرّك آید بآثار نفخات عشق وجذب سلسلهٔ ارادات، تا اشکر توفیق کُلّ گلِ انسانرا در آید از ره تحقیق، تا مردرا شایستهٔ مجلس خاصّ عروس قدم کند. لابد ناگهان این صوفی از رباط سموات ازل ببازار ابتلا در کوچهای شیراز بر آید، از کان علم مجهول در مکتب شریعت مقلّد حقیقت شده، متقلّب قلب ارادت قدرتْ سر گردانِ مشیّتْ مشغول صفت باشد.

(۱۵۳) نداند که غلمانِ صفاتی در تحت ملاحف التباسی از حجرهٔ خاصّیّت گلِ آدم بیرون خواهند آمد، تا ناگهان از مرقّع مراقبه سر بر آورند، وچشم جان در چشم صورت آمد؛ در عالم مقادیر بنعت جانان نظاره میکرد. ناگاه از کوچهٔ خرابات فعلْ ترك خانقاه قدرت بچادر شب عصمت برون آمد، وبدیدهٔ بی دیده در خیال دیدهٔ جانش مکشوف شد، تا لاجرم در بازار تقلید شریعت وکارخانهٔ خلیقت از تأثیر نزول عشقْ بترکانِ تجلّی غارت جان وصورت فرمود، زیراکه قابلهٔ مادر آدم بود، که از ره افعال بکوچهٔ کشف قدرت بر آمده بود، تا از ملکوت حقیقتْ عرایس مشاهده در طبع خلیقت بنعت «وکذلك نری ابراهیم ملکوت السموات والارض»

2 دریدن G : وزیدن A ‖ 3 آید G : کند A ‖ 4 در آید G : — A ‖ 5 تحقیق G : + در آرد A ‖ مجلس G : محل A ‖ 6 از G : — A ‖ بر آید G : بر آمد A ‖ 8 سر گردان G : بر گردان A ‖ 9 در G : — A ‖ 10-11 بر آورند A : بر آورد G ‖ 12 میکرد G : کرد A ‖ خانقاه A : خاقان G ‖ 14 در G : — A ‖ 15 که G : — A ‖ 17 سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ۷۵

روی بنماید، تا نا گه برسم نطق نبوی محمّدی ـ صلوات الله وسلامه علیه ـ مفرد از تشبیه وحلول ونزول، گوید که «رأیتُ ربّی فی أحسن صورة».

(١٥٤) چون در دَرج متشابهات حرف مشکل التباسِ «خلق الله آدم علی صورته» خوانده بود، وخلیل وار ـ صلوات الله وسلامه علیه ـ در آسمان ملکوت فعل عروس قدرت در آینهٔ فعل دیده بود، لا جرم روح نو آموز ازل رعنا در عشق بذروه‌ئی که پایهای صورت انسانست، سر از مغارهٔ دیدهٔ رسم صورت آدم بیرون کرده، آیات مجهول‌را نشانهٔ عروس قدم میکرد، میگفت: «هذا ربّی».

(١٥٥) نا گاه نیران کبریا در شمع روح زد، واورا از نور ذو الجلالی فیض سناء مشاهدهٔ ذات پوشانید، تا «نور علی نور» شمع الٰهی در شهر صورتْ ساکنانِ طبیعت‌را منوّر کرد. چون سهام نور مشاهده از کنانهٔ فعل خاصّ ترکان تجلّی بر کشیدند، ودر اهداف معانی آدم زدند، در هر منزلی بهر معنیی نشان نفاذ حقیقت عشق یافت. همه‌را اسیر منّت عشق دید، روح‌را بر چنین صفت از رنجوری عشقْ رهین محنت دید. عقل‌را بشمشیر عشق پی کرده یافت، دل‌را بزخم سنانِ عشقْ مجروح یافت، نفس‌را در بیابان مجاهدهٔ عشق در دست لشکر عشقْ اسیر دید. بازار عنصر وحواسّ

3 التباس G : + که A | 6 رعنا G : — A | بذروه‌ئی که G : — A | 7 مغاره A : مقاره G | دیده G : دید A | کرده G : کرد A | 8 قدم میکرد G : قدمی کرد A | میگفت G : + که A | سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ٧٦، ٧٧ و ٧٨ | 10 تا G : — A | سورهٔ ٢٤ (النور) آیهٔ ٣٥ | 10–11 شمع الهی در شهر صورت G : در شهر صورت شمع الهی A | 13 معنیی G : — A | نفاذ حقیقت عشق G : حقیقت نفاذ عشق A | 14 رهین محنت G : حون محبت (؟) A | 16 وحواس G : — A

صورت نزد عناصر وحواسّ ظاهر وباطن پریشان دید، فهم گریخته، عقل یاوه، وَهْم مضمحل شده، حسنِ اصلی با فطرت انسانی از دیوانگی عشقِ روح بهمدیگر مختلط دید.

(۱۵٦) بیك کشف نقاب خدائی عالم اجسام وعقول ونفوس وارواح سلطنت عشق بهمدیگر بر آورد. قوله تعالی «قالت انّ الملوك اذا دخلوا قریةً أفسدوها وجعلوا أعزّةَ أهلها أذلّةً وکذلك یفعلون». بعد از این آشوبْ جانان از جان مختفی شد، واین شهر پر آشوب بسلطنت عشق مشمّر بگذاشت. هر زمان از راه اشتیاق این خلیفتِ خدای بحرکات در آید، ودر بیابان اشتیاق هر لشکری از حواسّ ظاهر وباطن به امیر حاجب عشق نزد سرای جانان فرستد. جمله گریان ونالان وسوزان وخروشان، روحْ مشاهدهٔ صرف در روی آن ترك خواهد.

(۱۵۷) عقل الٰهی در حلاوت مشاهدهٔ آیات نماید. نفس را خرمن تهمت شهوت بآتش عشق بسوزد، وبعد از تزکیه در عشق جانان همرنگ جان شود. وَهْم خبر جانان بجان آورد؛ فهم بزورقِ آیاتْ استنباط حرف عشق کند؛ خیال روحانی با عقل غریزی هم کتاب شوند، وجملهٔ صورت مشاهدهٔ تجلّی از دفتر آیات در خیال انسانی بصورت جاودانی تزویر کند.

---

1 ظاهر وباطن A : باطن G ‖ عقل یاوه G : وعقل تافته A ‖ 3 مختلط G : مضمحل A ‖ 4 اجسام : احساس A ‖ 5 سلطنت G : بسلطقت A ‖ بر آورد G : + و A ‖ 5-6 سورهٔ ۲۷ (النمل) آیهٔ ۳٤ ‖ 8 زمان G : زمانی A ‖ 10 وخروشان G : + اند A ‖ 13 تزکیه G : ترکیب A ‖ 14 بزورق G : در افق A ‖ 15 وجمله G : وبجمله A ‖ 16 بصورت G : صورت A

(١٥٨) دل بسواقیِ عین الله در دریای فعل شود، وبه لذّت تجلّی اندوه جانان خورد. سرّ حقیقت جوهر آدم در وطنات جان با عشق معشوق متّحد شود، وحواسِ باطن بنزول عشق از ابتلا بیاسایند، زیرا که اطعمهٔ الفت قِدم از رضوان عشق در جنان جان بخورند. حواسّ صورت از راه طبیعت در نخاس خانهٔ فعلِ شهوتِ جسمانی وروحانی مسترِق باشند.

(١٥٩) در این بازار بهر دستی جوهری، ودر این کارگاه بهر گوشه‌ئی از سرّ قدم کشوری. که ترکان عشق سر نفس کافر بر دارند، ودیوانِ شریعت در سرای طریقت بغارتند. که ره تقلید فرو بندند. که دروازهٔ عبودیّت بگشایند، ودر منزل شریعت هزار بار در هر طاعتی روی معشوق بنمایند. که معراج جان در عشق پدید آید. که معشوق‌را بی تلبیس التباس بینند. که از خود بیزار شوند. که معشوق‌را باز نیاوند.

(١٦٠) گهی گریان، گهی خندان، گهی سوزان، گهی سازان باشند. که جوهر طینت آدم‌را بآتش محبّت بسوزند. که با ترنّم نوای ازل بسازند، که در سُکر، که در صحو، که در محو. گهی در قبض، گهی در بسط، گهی در خوف، گهی در رجا، گهی در فراق، گهی در وصال. نه در

1 بسواقی G : سواقی A | 3 شود و A : — G | از G : — A | 4 جنان G : جان A | بخورند G : خورند A | 5 نحاس A : نخاس G | مسترق باشند G : مشترق (؟) باشد A | 6 دستی G : دوستی A | 7 گوشه‌ئی G : گرسنه A | 8 که ره تقلید فرو بندند G : — A | 10 جان G : — A | عشق G : + خوش A | 11 بینند G : به بیند A | نیاوند G : یابند A | 12 باشند G : شوند A | 13 که G : گهی A | 14 که... که... که G : گهی... گهی... گهی A

فراقش منزلی، نه در وصالش محلّ. اینچنین عاشقی‌را حقّ در این جهان بمدارج عشق انسانی بمعراج عشق رحمانی رساند، زیرا که در باغِ عشق هم عشقست، ورسم آن عشق از دفترِ این عشق توان خواند.

(۱٦۱) این ره امتحان عشق عشّاق ازلست، تا بر این صراطِ چو موی که حلاوت عشق انسانیست، ببالاءِ دوزخ طبیعت بنگذرند؛ ببهشتِ مُشاهدهٔ ازل نرسند، زیرا که قضا مَقضی آمد. چون عشّاق‌را از قرب عروس قدم نا گزیر آمد، فرمود «وان منکم الّا واردها کان علی ربّك حتمًا مَقضیًّا» لکن «باطنه فیه الرحمة وظاهره من قبلة العذاب»، زیرا که دیوار سرای طبیعت با سور شهرستان ازل بسته است، واز این سوی نیران امتحان، واز آن سوی مشاهدهٔ بی نشانست.

(۱٦۲) چون مذهب در طریقت از عین الله عاشقان عروس وحدت‌را به شفقت الٰهی چنین صادر شد، لا جرم، ای شمع طراز! این صوفی مستوررا در عشق رعنا کردی، ودر شور شوق جمال خود در کوچهای غلط کم زنانِ کج باز محبّت شیدا کردی. ای آشیان عنقای مغربِ عشق ازل! این مرغ دردناك‌را در وَکرانِ سیمرغ صفت با سرّ مشاهده هم قران

1 فراقش G : زفرانش (؟) A ‖ محلی G : محلی (؟) A ‖ عاشقی‌را G : عاشق‌را A ‖ حق G : — A ‖ 2 باغ G : باغه A ‖ 3 آن G : — A ‖ 4 بر این G : بدین A ‖ 5 انسانیست G : + تا بدین صراط A (تکرار) ‖ ببالاءِ G : ببلای A ‖ 6 مقضی G : مقتضی A ‖ چون عشاق‌را G : چو عاشق‌را A ‖ 7 فرمود G : گفت A ‖ 7–8 سورهٔ ۱۹ (مریم) آیهٔ ۷۲ ‖ 8 سورهٔ ۵۷ (الحدید) آیهٔ ۱۳ ‖ 9 واز G : از A ‖ 10 امتحان G : + است A ‖ 11 از G : — A ‖ عاشقان G : علی شقان (؟) A ‖ 12 چنین G : چون A ‖ صوفی A : سوفی G ‖ 14 مغرب G : معرفت A

کن. ای ماه خوش روی! این سوارِ فرسانِ تصوّف در میدان اُنس با خود هم‌عنان کن، تا به بینی از جانِ پُر شورش آنچه رضوان در جنّت مأوی ندیدست، واز سر جانش رمزهای حقایق بشنوی، که گوش پاکان ملکوت نشنیده است.

(۱۶۳) ای در چین زلفت جانم‌را در شب هجران جمالت هر دمی صد هزار صبحدم تجلّی است، وی در جهان جانم از جمالت دلم‌را هر زمان با نور صفتْ صد هزار تدلّی است؛ منزل «دَنَی فتدلّی» روی جهان آشوب تُست؛ «قاب قوسین» مشاهده در میان جزع لعل نوشین تُست؛ گه گه در کشف جمالت روحم «لا احصی ثناءً» گوید، واز جان پاکت سرّ جانان ازل جوید. ای نافهٔ مُشك صفت! وای بزمگاه رزم آوران معرفت! مگر ندانی که حدّ تنگدلی تا کجاست؟ ومنزل جانان از جان کجاست؟ ورقی از دردم باز کن، تا حرفهای علم مجهول بینی، واز آن عشقِ خوشم بی زحمت وسواسِ طبع در نشان بی نشان دانی. چگویم! این حدیث سرّ خواجگان معرفتست، این رَمز هم ایشان دانند، ودر تنگدلی نایافت این حروف هم ایشان خوانند. بیت:

سرّیست نهـان ز همّت آدمیـان:
آنـرا که نمودنـد، بریدند زبـان.

3 واز G : از A ‖ 6 است A : — G ‖ وی... جمالت G : وای در خامه خام بیابان جمالت (؟) A ‖ 7 است A : — G ‖ 7 و 8 سورهٔ ۵۳ (النجم) آیهٔ ۸ و ۹ ‖ 8 جزع لعل G : جزع ولعل A ‖ 11 ومنزل... کجاست G : — A ‖ 13 بی نشان G : بی نشانی A

الفصل الخامس عشر
فی طریق العشق فی قلب العاشق

(۱٦٤) اعلم یا اخی ـ زادك الله معرفة العشق ـ که بلبل عشق چون از شاخ گُل صفتِ بر خیزد، وبدریچهٔ بام ازل بر آید، عصمتش جز در قفص جان مقدّس نباشد. که در صفت فعل بر آید، گه در خالص صرف در آید. آنچه مصفّاست از لباس حدثان، بی حدثان در حدث در آید. آنچه ممزوج بسرّ فعل باشد، بلباس حدثان در آید.

(۱٦٥) مع الحدیث، چون انوار جمال از عین الله بآئینهٔ روی آدم داخل شد، جان آدم در آئینهٔ آدم نگرد، وصفات خاصّ در فعل خاصّ بیند. لا جرم سرّ استعداد یافته، بصفاء نظر خاصّ در مشاهدهٔ آن شاهدْ مست وعاشق شود. آن حدیث که جان جان انبیاست، وقوت جان اولیا وغذای جان ملك، بسرّ جان عاشق مباشر شود؛ حقیقت جان با عشق جانان یکتا شود.

(۱٦٦) جان عشق با جان جانان از فرط تجلّی ونعت ظهور بسرْ سرّ متّحد شود. جهان جان باشراقْ جانِ عشق از غیرِ عشق مطهّر کند. اخلاق بشری از بشر بملکی مبدّل کند. از طبع خوی، طبع عشق یار بستاند.

4 بر آید G : بیرون آید A ‖ 5 که در G : که که A ‖ صرف G : سر A ‖ 6 از G : — A ‖ در حدث G : — A ‖ 7 آنچه ممزوج... در آید G : — A ‖ 11 مست وعاشق G : مست عاشق A ‖ اولیا G : اولیاست A ‖ 12-13 حقیقت جان با عشق جانان G : حقیقت جان با عاشق مباشر شود وجنان A ‖ 14 عشق G : عاشق A ‖ جانان G : جان A ‖ فرط G : شرط A ‖ ونعت ظهور G : وظهور نعوت A ‖ بسر G : سر A ‖ 16 بملکی G : بملك A ‖ از طبع خوی طبع A : + در G ‖ یار A : + عشق یار G

عقل ساکن‌را براوق عشق در خلوتخانهٔ دل از غیرت جانان در طلب جانان بیخود کند. دلرا از معانی عشق عشق پر کند، تا مسامیر عشق محترق بآتش عشق بدل عاشق فرو برد، وعروق دل از شهوت عشق در روی جانان میان جان مهذّب کند.

(۱٦۷) جوهر اصلی که کُلِّ دلست، در گِلِ دل هم رنگ خود کند، ونجوی عشق بر آرد. بعد از تهذیب سلطان عشق در مسکن عشقْ خوش بنشینند. عقل طبیعی‌را با نفس حیوانی از زمین دل بزندان طبیعت ببند مجاهدهٔ عشق بر نهد، وزمین «واشرقت الارض بنور ربّها» در این جهان التباس بنور تجلّی طور قدرت منوّر ومصفّا کند. اعوان شیاطین که تخم وساوس ممزوج بتخم شهوت در زمین طبیعت می پاشند، تا حنظل کفر وضلالت می رویانند، لاله‌زار وگلزار عشق در جان عاشق تباه می کنند، واز حواشیِ عرصهٔ دل برانند.

(۱٦۸) روح خندان از فرحِ یافت جانان در مزار دل روی نماید؛ در هوای اُنس دل پروازی کند؛ دل وعقل‌را ببند پای‌بند عشق بر نهاده، ودر وادی طلبْ اصول در فروع افکنده؛ از راه اهلیّت در بساتین دل فرو آید. صیّاد عشق آن عندلیب خوش‌سرای‌را ببانگ جَرسِ عهد «أَلستُ»

1 ساکن‌را A : ساکن G ‖ از غیرت G : از غیر A ‖ 3 فرو برد G : فرو ریزد A ‖ 5 در گل دل هم رنگ خود کند G : در گل ورقی ز دردم باز کن تا حرفها علم مجهول بینی و آن عشق خوشم (تکرار از ص ۷۸ س 11–12) دل همرنگ خوی کند A ‖ 7 طبیعی‌را G : طبیعی A ‖ ببند A : بند G ‖ 8 سورهٔ ۳۹ (الزمر) آیهٔ ٦۹ ‖ 11 لاله‌زار : ولاله‌زار AG ‖ 12 واز A : از G ‖ برانند G : براند A ‖ 14 در هوای انس G : ودر هوای آتش A ‖ 15 افکنده G : + ببند A ‖ 16 جرس G : خروس A ‖ سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۷۱

ودانهٔ سرّ « ونفختُ فيه من روحى » صيد كند، ودر قفص دل بمنزل عقل در خانهٔ درد ملازم بيت احزان عشق مقيّد كند.

(١٦٩) چون شاه عشق شهر صورت با شهر دل از غوغاى غير عشق منقّى كرد، مكان جان ودل وعقل بمنازل ومراقد ومراحل انوار عشق بيارايد، وطرق تربيت از عالم طبيعت بجهان عقل بسير همم منوّر كند. اين سه لطيفه‌را نَجْوَى يكديگر كند، تا بى زحمت انسانى برنگ روحانى در لباس ربّانى بر آيند، ودر شهر خداى در روى نگارين جانان ازل بنور افعالش بجويند؛ واز وسايط ربوبيّت سير كند، وعقل‌را مقام پديد آيد، وسيرانش مهيّا شود.

(١٧٠) دلرا احوال پيدا شود، واز كؤس افعال شراب ربّانى باز خورد. روح‌را مدارج معارف پديد آيد. سرّرا معارج توحيد كشف شود. از اين عالم كه عين افعالست، بعين صفات سير كند، واز صرف احوال حقايق طرق مشاهده آموزد. اين آنكه شود كه راهرو در بدايت عشق انسانى طلب عشق ربّانى كند، ودر اين عشق خوش سير در اندوه مشاهدهٔ حقّ كند. وهر دم در اين دم لباس افعالى از سرّ عشق جان جان در بزمگه اين عشق نزد عروس پنهان قدم بر مى اندازد، تا آنكهش اين عشق مسلّم شود

---

1 سورهٔ ١٥ (الحجر) آيهٔ ٢٩ ‖ 2 عشق G : — A ‖ 3–4 شهر صورت... كرد G : بشهر صورت باشد دل از غير عشق منقى گردد A ‖ 4 انوار G : وانوار A ‖ 5 بجهان... همم G : همم بجهان عقل بسير A ‖ 7 بر آيند G : بر آيد A ‖ 8 وعقل‌را G : عقل‌را A ‖ 10 كؤس G : كؤوس A ‖ 11 كشف G : منكشف A ‖ 15–16 بزمگه اين عشق G : بزم عشق A

(۱۷۱) واگر نه در حرف عشق از حرف عشق کافر شود، وبحقیقت عشق هرگز نرسد، زیرا که هر که گِرَو خود شد، از روی نگارین عشق ومعشوق معزول شد. مگر ندیدی که آن ترك رعنا دلم‌را چون غارت کرد، تا بدان حدّ که دزدان طبیعت‌را بدست زنگیان زلف عنبرینش داد، تا در تحت اوراق گلستان رویش سر از تن آدم بر داشتند؟ مگر ندیدی که رنگ چشم شوخش بجان آشفته در طلب جانان از نایافت دیوانه شراب مفرّح عشق چون داد؟

(۱۷۲) چون لطایف کلامش بشنیدم، رقّاصان غیب در میان مرقّع پوشانِ ازل ببام کشور ملکوت با عروسان جبروت وراءِ حظیرة القدس بدیدم. چون در چادر دلربایش نماز شام در کوچهٔ غلط بیافتم، درد فقدان در عین وجدان با ملکوتیانِ جان بگفتم. در حال میان نوحه‌گران اندوه زهرهٔ اسراررا چنگ زنان نوحه‌گر دیدم. بیائید، تا در آستانهٔ آن ترك قفچاق لشکر وسواس عشق ببینیم، که با لشکر جمالش در میدان هجر ووصالش، چون بر مقدّمهٔ خیال شکسته اند، وجهانهاءِ سلامت بغارتیده اند.

(۱۷۳) دریغا زهّاد! اگر استعداد عشق داشتندی، در پیچ مقنعهٔ زلف یارْ ترکان تجلّی بدیدندی، که چون جان عشّاق بچوگان سلب در میدان اصطلام میزنند، واز کُنج سرّ انسان بگنج خانهٔ قِدم رحمان چون

3–5 که آن ترك... مگر ندیدی که G : — A ‖ 6 شوخش G : خویشتن A ‖ شراب G : شربت A ‖ 9 وراءِ G : وادی A ‖ 10 چون G : چو A ‖ شام G : شامی A ‖ 13 قفچاق (= قبچاق) G : قفجاق A ‖ ببینیم : به بینیم A بینیم G ‖ 14 ووصالش G : وصلش A ‖ وجهانهاءِ سلامت G : وجانهاءِ بسلامت A ‖ 15 در پیچ G : دریچه A ‖ 17 رحمان G : — A ‖ چون A : — G

می پرند. چگویم: دولتِ یافت در دایرهٔ «صَوَّرکم فَأَحسنَ صُوَرَکم» است، چه می شنوی: لذّت محبّت خاصّ در جام عصمت آن ترکست. مگر ندانی که این قبّهٔی که صورت آدم است، برنگ آن دم که نفخ اوّلست؛ قبّهٔ جان اولیاست، که بلباس ملامت در بازار سلامت از اغیار محصون ومحفوظ آمد. بر خوان سرّ الهام در زبان سیّد اهل پیغام ــ علیه الصلوة والسّلام ــ که «أولیائی تحت قبابی لا یعرفهم سوائی».

(۱۷٤) تا ترا دیدم، ای ماه آسمان قدرت، ای ترك بی شفقت، از قبلهٔ رسوم بر گردیدم، وروی جان بقبلهٔ خاصّ که در فعل خاصّ است، آوردم؛ که در آن جهان قبلهٔ شریعت وحقیقت یکرنگست. اگر ندانی، از کتاب مجید بر خوان «فأینما تُولّوا فثمّ وجه الله». بما نمای روئی که خلوق چهرهٔ ازل دارد، تا ترکان یغمائی‌را در عسکر صفاء عشق چاکر باشم. بیرون آی از گِل انسانی، تا بروح روحانی طراز شعر ربّانی ببینم. بیت:

بنمـای بزیرکان دیـوانه   در مصحف باطل آیت حقّ را.

الفصل السّادس عشر
فی بیان مقامات العشق الانسانیّ وترقّیها
فی مقامات العشق الرّبّانیّ

(۱۷٥) اعلم یا اخی ــ ربّاك الله بغذاءِ العشق ــ که چون عالم جان

1 سورهٔ ٤٠ (المؤمن) آیهٔ ٦٦ ‖ 3 قبهٔی که G: فته (؟) A ‖ آن دم G: آدم A ‖ 6 لا یعرفهم سوائی G: ــ A ‖ 7 ماه A: مایه G ‖ 10 مجید G: مجد A ‖ بر خوان G: بر خوانی A ‖ سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۱۰۹ ‖ 11 چهره G: وجه A ‖ 12 طراز... ببینم (: نبینم G) G: ننمای بزبرکان دیوانه A (تکرار مصراع آینده) ‖ 15–16 العشق... العشق: عشق... عشق AG ‖ 17 ربّاك G: بارك A ‖ بغذاء العشق G: بعد العشق A

از غیر عشق بعشق آسوده شد، واز هواءِ دل غُبار حوادث بطوفان عشق مضمحل گشت، ومرغ روح ناطقه که ببانگ «أَلستُ» سر مست مشاهدهٔ بقاست، با طیرانش عشق از منقار شاهین قِدم دانهٔ الفت حقیقت در وَکران دل گرفت، وپای بند سرّ فعل گشت، بی علم وجهل در این کارخانه که عشق انسانیست، ویرا منازل ومراتب عشق پدید آید.

(۱۷٦) اوّل منزلی از این منازل فوز استعداد است؛ دیگر هیجان صفت؛ دیگر الهام خدعت؛ دیگر نور دیدهٔ اصل در دیدهٔ صورت؛ دیگر رعونت عشق با رعونت طبع؛ دیگر ترصّد بی اختیار؛ دیگر ترقّب با اختیار، که آن از ساده دلی، واین از خوشدلی است؛ دیگر التفات؛ دیگر لحظات؛ دیگر طرب؛ دیگر بصر؛ دیگر رؤیت، ودر این دم بَهتتِ دلست، تحیّر عقلست، جوشش سرّ است، لذّت روحست، تروّح طبع روحانیست، اُنس طبع جسمانیست؛ دیگر تخیّل خیالست؛ دیگر تحفّظ خیال روحانیست. اشکال وحروف ربّانی جهان صورت‌را در این دم اضطرابست؛ جهان معانی‌را در این رؤیت احتراقست.

(۱۷۷) دیگر سلب است، ودر سلب طلبست، ودر طلب هیجانست. دیگر ماجراءِ وسواس خاطر است؛ دیگر تحیّر وطنات دلست، خوف از عالم شریعت است، زیرا که او در عشق نه بصیر است، تا در آن منزل

1 از غیر G : وغیر A ‖ دل G : عشق A ‖ 2 ومرغ... ألست G : — A ‖ 3 و کران G : — A ‖ 5 ویرا G : وویرا A ‖ 6 فوز A : فور G ‖ دیگر G : ودیگر A ‖ 7 نور A : — G ‖ 9 لحظات G : لحظه A ‖ 10 بهتت G : بهتهٔ A ‖ 11 تروح A : تروج G ‖ 11–12 انس طبع... خیال روحانیست G : — A ‖ 13 وحروف G : حروف A ‖ ربانی G : ربانی‌را A ‖ 17 آن G : — A

بود، جرأت نیست، نداند از سادگی که جهان رسوم وتکلیف وتکلّف است. دیگر بیکاریست؛ دیگر قبض است از نایافت ممزوج با نشاط این یافت؛ دیگر مشورت با یارانست؛ دیگر خاموشی از خوف محبّت ولذّتست؛ دیگر از هیجان عشق پرده دریدنست.

(۱۷۸) آنکه طلب احوالست، تفحّص معشوقست، مخافت مهلکت است، جست وجوی در بیخودی، گفت وگوی در بیدلی؛ خود بداند که باز رستن نمی‌تواند. آنکه جانانرا به حقیقت طلب کند، وبدر خانه‌اش متواری شود، چون کاروانی که مرکوب گم کرده، چون آشنائی دل افکنده، مُستنشق نفحات دوست در کوی دوست، مرهون جمال روی دوست بمانده، استخبار کنان شوریده، خان ومان بر انداخته، از درجهٔ عافیت افتاده، میان بیم وأُمیدْ ترسان ولرزان، واز وُشاة ورُماةِ خانگاه معشوق هراسان، تا نا گه در حرف غلط خدعت نگرد، وحیلهاء وصول جانان اندیشه کند، اُفتان وخیزانِ لذّت وبلا در پلّهٔ میزان خوف ورجا از ریاح وفا وجفا مضطرب باشد:

حلقه بر در نتوانم زدن از دست رقیبان
این تـوانم کـه بیایم بمحلّت بگـدائی.

(۱۷۹) خودرا بمکر در اصطبل دوابّش وخربندگان ولایتش چاکروار

1 بود : — G ‖ A که : — G ‖ A وتکلیف وتکلف : وتکلیف تکلیف G ‖ A 2-3 دیگر قبض (: قبضی G) . . . با یارانست : — G ‖ A 3 خاموشی : بخاموشی G ‖ A
6 بداند : داند G ‖ A 8 مستنشق : منتشق G ‖ A 9 بمانده : بماند G ‖ A 10 درجهٔ : دریچهٔ G ‖ A 11 واز : از G ‖ A ورماة : مات G ‖ A خانگاه : خانقاه G ‖ A هراسان : — G ‖ A 12 حرف : حروف G ‖ A خدعت : بخدعت G ‖ A 13 وخیزان : خیران G ‖ A
14–15 حلقه . . . بگدائی : — Gh ‖ AG 16 وخربندگان : خربندگان G ‖ A

در بندد، وبحیل فالگیری ودارو فروشی وآئینه‌گری در کوچهاء وی گذر کند، تا ناگهان خودرا بحیل پیش چاکران خانه‌اش معروف ومشهور کند، وهمگنانرا بندگی کند؛ بیت:

خودرا بحیل در فکنم هست آنجـا
تا بنگرم آن جان جهان هست آنجا
یـا پـای رسانـدم بمقصود ومـراد
یا سر بنهم همچو دل از دست آنجا،

تا روزی بدهلیز جانانْ جمال جانان بیند، ودر حسن وجمالش بماند متحیّروار. از روی حیل با آن مکّار سخنان کج گوید. یار پر معنی در حروف کجش حرف عشق بشناسد «ولتعرفنّهم فی لحن القول». چون بداند، ازو پنهان شود، تا او عشق‌را خوش خوش در میان شود. تا بدین جایست سیر مقامات.

(۱۸۰) دیگر در سیر احوال شود: اوّلش هموم است، حضور در حضور، سوزش در سازش، نغمات در نغمات، وطنات در وطنات، هیجان در هیجان، بیخوابی در بیخوابی، آشوب در آشوب، بیکاری در بیکاری. چون عشق محکم شد، جان ودلرا عقرب عشق نیش پرورد زهر زد. بکا در بکاست، حزن در حزن، بی بکا ضحك، با بکا ضحك؛ با هیجان از

3 بیت G : مصرع A | 4 در فکنم G : در افکند A | 5–7 تا بنگرم... از دست آنجا G : — A | 8 وجمالش G : جمالش A | 9 مکار G : نکار A | سخنان G : سخن A | 10 سورة ٤٧ (القتال) آیة ٣٢ | بداند G : داند A | 13 سازش AG : شاید «سوزش» بعلت تکرار دیگر کلمات | 14 در هیجان، بیخوابی G : — A | آشوب... در بیکاری G : در آشوب آشوب در بیکاری A | 15 محکم G : موثر A | پرورد زهر زد G : بر زهر دازد (؟) A | 15–1 ص ۸۷، بکا... بی بکاست G : کان در بکا با حزن است حزن بی بکاست ضحك با بکاست A

سوز رجای بی بکاست، ترقّی عقلست در منهاج معاملات، صعود روح است بمعراج مشاهدات.

(۱۸۱) در حالات قرب جانست، قرب عقل، درد دل، آوهِ ابراهیمی است، زَعَقات موسوی است، تخریق نیابست، رقص وتصفیق، گفتن ودریدن، خوف حقیقت است، ودر خوف فترت طلب نیست. رجای کلّیست، ودر آن صولت وجرأت نیست. بعد از این اسرار شرب محبّتست، درد اشتیاق است، شور عشقست، بدایت مشاهده است، واز آن این اشکال بر میخیزد؛ خطابست، وسلب جان که از راه بی عافیتی در آید. بعد از این تأثیر وصلست، ودر وصل حیاست، خوف با رجاست، خوف بی رجاست، رجاءِ بی خوفست، قبض اصلی در بسط اصلی، یافتِ مشاهدهٔ کلّیست. عرفان افعالست، عرفان صفاتست، عرفان جوهر ذاتست، عرفان اخلاقست. انس کلّیست، انبساط کلّیست، امن است، حکمست، معاشرتست، مباشرتست، مسامرتست، مناجاتست، خلوتست، یکتائیست، در عین قهر فنا شدنست، در لطف باقی شدنست.

(۱۸۲) این هر یکی بصد هزار اشکال در ولایت این صفات عشق انسانی از اشکالِ افعال در دور افلاك زمان عشق در صفات عاشق تأثیر کند،

3 در حالات A : + ومقامات G ‖ درد دل G : + است A ‖ 4 تخریق G : ترحیق A ‖ 5 ودریدن G : وسر دریدن A ‖ 5 حقیقت G : حقیقی A ‖ فترت A : فترب (؟) G ‖ 8 میخیزد G : خیزد A ‖ بعد G : وجد A ‖ 9 حیاست G : حیاتست A ‖ 11 جوهر A : جواهر G ‖ 12 امن G : امر A ‖ 13 مسامرتست G : — A ‖ یکتائیست G : کمائی (؟) است A ‖ قهر G : — A ‖ 16 صفات G : صفت A

تا عاشق استعداد یافته، در عین کمال عشق انسانی به بدایت عشق ربّانی رسد، وآنگاه آموزگار عشق از این صفتش بستاند، وبر مراکب افعال بجهان جلال قدم برد، تا أزلًا وأبدًا در حضرت جبروت با ملازمان ملکوت در آداب ربّانی بر بساط صمدانی در عین مشاهدهٔ جاودانی متمکّن شود.

(۱۸۳) اینست مرکب هاء آن عالم، هر کرا هست. اینست نردبان پایهٔ عشق ذو الجلالی، هرکه داند؛ چنانچه این غریبِ شیفته دل، گفت: «عشق الانسان سُلَّم عشق الرّحمن». هرکه‌را دادند، دادند؛ وهرکه داند، داند؛ تا بطرف جدار خانهٔ خدعت آن ترك چینی دیدم، بسهام مژگانش از غیر عشق ببریدم. غرایب اشارتش این صوفی رنجوررا از خانقاه مراقبان غیب جمال متواری کرد.

(۱۸٤) مپندار که این دردرا حاصلیست، یا در آن رنگ مارا منزلیست. این رنگ از رنگ بوقلمون افعال خاصّست، که در آئینهٔ فنا جمال بقا می نماید. هان هان! که در این آتش پرّ جبرئیل جان بسوخته است، وسلبِ غم در عزّت خانهٔ عبودیّت بدوخته است. می پندارد آن ترك که این پردهٔ اوست. نداند که او خود پردهٔ ماست، وبدین حدیث درد ما گواست. لا بل نه اینست، ونه آن. آری! عشق جاودانست. ساعتی در شبی بخانهٔ غمگینان آمد، ومارا در عاشقی هم رنگ خویش کرد، تا لا جرم

2 رسد A : رساند G ‖ بستاند G : بشناسد A ‖ وبر مراکب G : وره بمراکب A ‖ 4 صمدانی G : صمدی A ‖ جاودانی G : — A ‖ 6–8 چنانچه... داند G : — A ‖ 12 این رنگ G : این نك رنگ A ‖ 13 هان هان G : هان A ‖ 14 می پندارد G : + که A ‖ 15 اوست G : اولست A ‖ 16 ونه آن G : ونه آنست A ‖ آری G : ار A

اقدام جان در خطوات سرّ ورای افلاك كون آمد. بیت:

دوش من بودم ونگارم بود   وز فلك بر گذشته كارَم بود.

الفصل السابع عشر

فی خلاصة العشق الانسانیّ

(١٨٥) اعلم یا اخی ـ زادَك الله فهم القاء السّمع ـ كه چون شموس واقمار افعال در ابراج افلاك جان بسیر حقیقت در آمد، نقطهٔ زمین دل ـ كه مركز فلك عشق است ـ بدورانش بین اطباق سموات طبایع بسرعت هیجان مقیّد كرد؛ درجات ومقامات ومنازل در طرایق غیب روح نا توان عشق‌را سُلّم شد. بهر لحظه‌ئی نجوم بروج سعادت در جهانِ دل وصورت اشكالهاءِ غیبی حادث كند.

(١٨٦) گه زهره بربط عشق در مقام عشق زند. كه مشتری در منزل كیوان آئینه داری حسن كند، ودر آن مرآت كه صفت فعلست، حقیقت روی حقیقت نماید. گه كیوان در بام فلك هفتم ـ كه اثبات عقل كُلّست ـ شهر عشق بسلطنتِ حكمت وتوحید بگیرد. مرّیخ در بزم جان بشمشیر عقل كلّ سر نفس كلّ بر دارد. عطارد ـ كه عقل روحانیست ـ در مدارج غیب از اشكال غیب در درج خیال روحانی حرف مزوّر نویسد.

4 العشق : عشق AG ‖ 6 افعال G : احوال A ‖ نقطه G : — A ‖ 7 بین G : — A ‖ 8 در طرایق غیب G : در صرف A ‖ 9 سلم G : مسلم A ‖ 10 اشكالهاءِ G : اشكال A ‖ حادث G : حاصل A ‖ 11 عشق در مقام عشق G : — A ‖ 13 روی G : — A ‖ كه G : — A ‖ در G : بر A ‖ اثبات G : اشارت A ‖ 14 بزم G : بردن A ‖ 15 بر دارد G : ببرد A ‖ 16 از G : — A ‖ اشكال غیب در درج G : اشكال در برج A

شمس صفت ــ که روح اوّلست ــ از کوهسار عقول ربّانی در جهان روحانی سیر کند، وظلمت طبایع از طرف حقایق ببرد. قمر ــ که سرّ ضمیر فؤاد است، ونور غیب که پیشرو عکس روحست ــ ولایت اقالیم فضاءِ دل‌را مربّی باشد، بهر یکی بعد از سکون سلطنت وآشوب ملك در ملکوت کبری باذن اسرار الهام وحقیقت کلام مقامی از مقامات پیدا کند، اخلاق‌را بپروراند واشجار احوال در زمین دل برویاند.

(۱۸۷) از بُطنان غیب وسرّ فعل در جهانِ دل وجان نوری از انوار صفت وزیدن گیرد. جمیع اشکال باطن از پوست افعال بیرون آیند، ودر فضاءِ صفاءِ فعل ومرغزار لوایح کشوف غیب صفت منزل کنند. وهر یکی از طبع معادن انسانی وروحانی وجسمانی وحیوانی بیرون آیند، واز حقّ بحقّ منزل خواهند، در سراب فقد در سایهٔ صفت بنشینند، تا انوار تجلّی بی التباس در رسد، وهمگنانرا ذوق حقیقت بدهد؛ نارسیدگان افعال‌را در عین نور تجلّی برساند، ودر حقیقت از منزل تلوین بجهان تمکین رساند.

(۱۸۸) آنگاه در عین الله از شرك افعال نادم شوند، ودر جمال مشاهده بنعت تحیّر «ربّنا ظلمنا» گویند. روح ناطقه از منازل «هذا ربّی» به ابراج افعال فلك صفت بگذرد؛ ودر مطالع توحید طوالع تحقیق روی

---

3 ونور غیب که G : که نور غیب A ▮ پیشرو G : پیش از A ▮ اقالیم فضاءِ دل‌را G : واقلام فضاء A ▮ 4 بهر G : هر A ▮ 5 کلام A : کلامی G ▮ 9 صفاء G : صفات A ▮ 11 بنشینند G : بنشیند A ▮ 13 از منزل تلوین G : بمنزل تکوین A ▮ 14 نادم شوند G : قدم شود A ▮ 15 تحیر G : + وحیا(؟) A ▮ سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۲۲ (ربنا ظلمنا انفسنا) ▮ گویند G : گوید A ▮ سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ۷٦، ۷۷ و ۷۸

بجهان قدم آورند، واشارت کنند تربیت گرفتگان حدثانرا، که از مادر فعل شیر صفت خورده اند در جهان اختیار، که «انّنی بریءٌ ممّا تشرکون» عقل کلّ در مقام معلوم «تبتُ الیك» گوید. سلطان تجلّی جانِ جانرا در طلب جانان از غیر جانان که منزل التباس است، مستخلَص کند، وزبدهٔ نفخ اوّل از ممخاض صلصال بمعرفت صفات خاصّ برساند.

(۱۸۹) وعروس جانرا از زوایاء انسانی بحجلهٔ اُنس ربّانی آورد، ولباس انوار جمال حقّ در او پوشد. چون نور صفتْ مباشرِ جان مقدّس آمد، دگر از حقّ در آئینهٔ کون ننگرد، زیرا که بعد از بدایت عشق اوّلی منزلی از ارادت عشق خاصّ است، ودر آن منزل فترت ومواسات التباس نیست. لیکن عاشقانرا این حدیث در بدایت مهمّ است، زیرا که منهاج عشق ربّانی عشق انسانیست. واگر ـ والعیاذ بالله ـ دَمِ عشق انسانی در بدایت عشق ربّانی پدید آید، مردرا در فترت طبیعت افکند، ودیر دیر با منازل خود رسد، زیرا که آن در این شرکست.

(۱۹۰) امّا در وسط احوال که طریق ارواح در منازل جمال وجلالست، از خوف آنکه اسرار وارواح در وله بهشت افتند، ایشانرا

1 آورند G : آورد A ‖ کنند A : کند G ‖ 2 اختیار G : اختیارا A ‖ انتی : — AG ‖ سورة ٦ (الانعام) آیة ١٩ (انتی) و ٧٨ (انی) ‖ 4 است A : — G ‖ 5 نفخ : نفح AG ‖ صفات A : — G ‖ 7 در او پوشد G : در پوشد A ‖ 8 آمد G : فرد (؟) A ‖ دگر G : — A ‖ بعد از بدایت عشق : + یعنی عشق انسانی Gh ‖ 8–9 بعد از بدایت... منزلی G : بعد از بدایت که عشق انسانیست، ببدایت عشق ربانی رسید، اول منزلی A ‖ 10 التباس G : عشق A ‖ 11 منهاج G : مجاهده A ‖ عشق انسانیست G : در عشق انسانی است A ‖ 13 آن G : — A ‖ 15 آنکه G : + نه A ‖ در وله بهشت افتند G : در وله وهیبت افتد A

جمال در افعال باز نمایند، تا در عین ربّانی در رفاهیّت عشق بیاسایند. امّا در منزل سیّم که عالم معارف وتوحید است، روح‌را محلّ صحو ومحو است. در محو احتراق جانست بأنوار قِدم در شفقت حقّ، اورا بعین صحو باز آورند، وسرّ قدم در سرّ حدثان روح‌را باز نمایند، تا در مقام صحو خلاصهٔ مقام محو ــ که عین فناست ــ بچشم سر به بینند، وبنغمات صلصل عشق قِدم نوزادگان عدم بیاسایند. اگر نه چنین بودی، بعد از «لا أُحصی ثناءً»، «رأیتُ ربّی فی أحسن صورة» نفرمودی. تا بدین جایست منازل سیّارگان سموات قِدم، که سیرشان در ابراج حدثانست.

(۱۹۱) چون بدین دروازه که اسرلو فعلست، بشهر قِدم رسیدند، در باغ توحید بلابل تفرید جز بر اغصان ورد تجرید ننشینند، وشراب صفت در صفت جز از حقّ نگیرند. دانند ملازمان معارف وراه روان انوار کواشف که این منازل جز راه‌روان حقّ‌را نیست. ایشان توانند گفت: شرح مقامات عشق ربّانی در عشق انسانی، که حروفِ مجهول در الواح جمال اتراك چین خوانده اند، وآن عروس بو العجب در کنگرهٔ بام فلك عشق دیده اند. دریغا! اگر این حدیث دانستی، معجر از روی نگارین عروس وحدت قِدم بر انداختی، که آفتاب احدیّت بی چگونه از مشارق جمالش بر می آید،

1 جمال در افعال G : که جمال کلی در افعال کلی A ‖ عین ربانی G : غیر زمانی A ‖ 4 روح‌را باز نمایند G : روح باز نماید A ‖ 5 بچشم سر G : بسر A ‖ 7 نفرمودی G : نگفتی A ‖ 10 جز G : — A ‖ ننشینند : ننشیند AG ‖ 12 که G : — A ‖ حق‌را G : عشق‌را A ‖ 13 عشق G : — A ‖ 13–14 اتراك چین G : آنرا که مین A ‖ 15 عروس وحدت قدم G : — A ‖ 16 احدیت بی چگونه G : — A ‖ مشارق G : مشرق A

تا این کج زنِ قمار خانهٔ توحید در سطر کج فعلی حرف صفت بخواندی.

(۱۹۲) مگر ذوایب عنبرینش نزدِ نور جمالش، آیت «تُولج اللَّیلَ فی النَّهار وتولج النَّهار فی اللَّیل» خواند. دانم که عکس روح ناطقه است، که بر چهرهٔ آن نکار است. جز سایهٔ صفت نیست، که «السلطان ظلّ الله فی الارض». نیران ممدوح امتحانست، هیزم آتش جانست، معراج بهشت جاودانست، نقش خاتم «وصوّرکم فأحسن صورکم» قالب دائرهٔ جانست. اشارت «سَنُریهم» دارد؛ اثر کواکب مشرق قِدمست، که نقش «هذا ربّی» دارد.

(۱۹۳) «أثر الله فی أرضه» صفت این صوفیست، زیرا اثررا در آن اثر اثر است. جنبش اجزا سوی کُلّست، سواقی سوی بحر پوید. در این نهفت شخص کون آئینه دار فعلست. از عکس صفت جملکی آن حسن بیند، تا درین دم بعشق متواری باشد. میان عارفان بزیور عشق با اقبال شدم. نزد زهّاد این حدیث کفر است، زیرا که کج زنان سرای جانان رنگ ملامت بر چهرهٔ سلامت دارند، ودر جانِ جانْ جان دارند. بر صورتشان رقم شقاوتست، زیرا که در لوح محفوظ حرفِ اسماشان از

1 کج فعلی G : کج فعلی‌را A ‖ حرف G : حروف A ‖ 2–3 سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۲۵ ‖ 4 که بر چهرهٔ آن نکار است G : که بر آن شار است A ‖ 6 سورهٔ ٤٠ (المؤمن) آیهٔ ٦٦ ‖ 6–7 وصورکم... جانست G : و«صورکم» است قالب دائره وجودست A ‖ 7 سورهٔ ٤١ (السجدة) آیهٔ ٥٣ ‖ مشرق G : — A ‖ 8 سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ٧٦، ٧٧ و٧٨ ‖ 9 زیرا G : زیرا که A ‖ اثررا G : اثر آن A ‖ 10 سوی کلست G : توکل است A ‖ سوی G : — A ‖ 12 با اقبال G : اقبالی A ‖ 13 حدیث G : سخن A ‖ کج زنان G : جنگ زنان A ‖ 14 ودر جان جان جان A : ودر جان جهان جان جان G

ابصار ملکوتیان باز گونه است. در سطر عصمتِ جان نور سعادت ازل دارند، زیرا منهاج روِش اسرارشان نور قِدم در شب عدم دارد، واین از تأثیر «والله یعصمك من النّاس» است. بیت:

دل ز رنگ سیه چه غم دارد
زانکه شب روز در شکم دارد.

الفصل الثامن عشر
فی غلط اهل الدعوی فی العشق الانسانیّ

(١٩٤) اعلم یا اخی ـ قدّسك الله من شوایب الطبع الانسانیّ ـ که حقّ ـ سبحانه وتعالی ـ ارواح واشباح واخلاق‌را بتفاوت آفریده است. طور ارواح قدسی وجلالی وجمالی وربّانی وروحانی وهوائی آفریده؛ اشباح روحانی بعکس فعل خاصّ مطهّر کردند، وروحهاء ملکوتی در آن مناهل بودیعت بسپردند. طبع انسانی که شوب اخلاق مذمومه است، در جسم کثیف عموم‌را آمد، وآن محلّ روح هوائی آمد.

(١٩٥) وروح هوائی با روح حیوانی مطبوع کردند، ودر مزابل اخلاق مذمومه رنگ از آن اخلاق گرفت. کششی که ویرا از راه الفت آید، جز جذب شهوت وهیجان طبیعت نباشد. انس انسانی جز از راه

2 زیرا G : زیرا که A ‖ از G : ـــ A ‖ 3 سورة ٥ (المائدة) آیة ٧٢ ‖ بیت G : شعر A ‖ 7 العشق : عشق AG ‖ 8 الطبع : طبع AG ‖ 9 واخلاق‌را G : واخلاق A ‖ بتفاوت A : بیشقاوت(؟) G ‖ 11 مناهل G : منازل A ‖ 12 بسپردند G : سپردند A ‖ 13 عموم‌را G : عموم A ‖ محل G : + منزل A ‖ 14 وروح G : روح A ‖ 15 مذمومه G : مذموم A ‖ از آن G : ازین A

طبیعت نباشد عامیانرا، زیرا که نفس اعمی در منزل حظوظ جز بصنم پرستی فرو نیاید. میل ایشان تحرّك شهواتست. چون در صورت نیکوان نگرند، چشمشان در صورت بماند؛ از حسن افعالی ورنگ صفاتی وتجلّی ذاتی ــ که در اقفاص اشباح انسانیست، واز تأثیر اطیار ارواح بیگانه باشد ــ حظوظ جلالی ــ که بر دائرهٔ وجود انسانست ــ نبینند.

(۱۹۶) آتش نفس حیوانی سر بر آرد؛ روح هوائی در صورت بی صفت اُنس گیرد؛ آتش حیوانی بر اُنس روح هوائی ــ که آن اُنس در عشق شرك خفی است ــ غالب شود. جهانِ دل پر از لشکر هوس ووسواس کند، بهر سوئی خاطری، بهر خاطری خیالی، بهر خیالی شرّی، بهر شرّی عزمی، بهر عزمی طلبی، در معصیت حقّ پدید آید. بآتش شهوت می سوزند، پندارند که آن محمود است. در خیال بت پرستی کنند، در معاصی کافری کنند، صمدرا از صنم باز نشناسند. آنگاه دعوی کنند، وگویند: طاماتیان عصر ایم، که ما در عالم قدرت مانده ایم.

(۱۹۷) از بد فعلی بعضی دانند وبعضی ندانند. پیش عارفان صادق دزدی کنند، صحبت احداث ونسوان اختیار کنند. آنکه بینند خودرا که

2 نکرند G : نکریدند A ‖ 3 ورنک... وتجلی G : رنک... تجلی A ‖ که G : — A ‖ 4 انسانیست A : انسانست G ‖ واز G : از A ‖ باشد G : باشند A ‖ 7 آتش G : انس نفس A ‖ هوائی G : — A ‖ 8 عشق G : + خاص A ‖ غالب G : چو غالب A ‖ بر از G : بر A ‖ 9 بهر خاطری G : — A ‖ وبهر G : — A ‖ 9–10 بهر شری عزمی G : — A ‖ 10 بهر G : وبهر A ‖ بآتش G : وبآتش A ‖ می سوزند G : سوزند A ‖ 13 ایم A : — G ‖ ما G : — A ‖ 14 صادق A : — G ‖ 15 آنکه بینند G : وآنکه به بینند A

در دَم اباحت بآتش دوزخ شهوت سوخته اند. از این منزل نفس فریبنده شان، از عالم شهوت مشتی گِل شیرین از زمین طبع بر دارند، ودر دل ایشان باشد. آن گل با گل دل مخمّر شود. چون دانست نفس کافر که دل طبع نفس گرفت، شیطان در آید، از ره هوا وتخم اهوا در دل پاشد. عن قریب آب شهوتْ اشجار ضلالت برویاند، عالم شریعت بر اندازد، ودم شهوت با دم اباحت ملتبس شود. حقیقتِ کار خود آن طریق دانند، جز رود وسرود وخمر وزمر وفسق وفساد پیشهٔ ایشان نباشد. از این یاوه درایان زمانه صد هزار چالهٔ ضلالت دهن بر دارد، که در راه خوش خوش آن کافران بمانده اند.

(۱۹۸) زینهار تا بگفت خوش آن سودائیان فریفته نشوی، که آن ابلهان سخت خوب سخن باشند. هر یکی از ایشان فرعون زمانه است، «قاتلهم الله» جمیعًا. مگر روزی روحانی طبیعتی، ربّانی جوهری، جلالی عقلی، جمالی صورتی، مقدّس روحی، در عشق ازل سکران، در جمال ابد صاحی، میان فنا وبقا داش در صحو، وجانش در محلّ اصطلام در عین خطاب، غرق در جمال جاودان حقّ، در عین بسط با شرط انبساط سرمست بنخاس خانهٔ ترکان افعال بر آمد، ودر رنگ چهرهٔ جمال قدس سرمست عزّت شد.

1 سوخته اند AGh : سوزند G ‖ فریبنده‌شان G : فریب آیدشان A ‖ 2 بر دارند A : بر دارد G ‖ 4 وتخم اهوا G : تخم هوا A ‖ 6 جز G : وجز A ‖ 7 وزمر وفسق G : — A ‖ ایشان G : ما A ‖ 8 چاله G : حالت A ‖ دهن Gh : دهر AG ‖ خوش خوش G : خوش A ‖ 11 هر G : — A ‖ 12 سورهٔ ۹ (التوبة) آیهٔ ۳۰ ‖ 14 در محل G : محو A ‖ 15 انبساط G : التباس A ‖ 16 بنخاس خانهٔ A : بنحاس خانه G

(۱۹۹) از دریچهٔ فعل خاصّ وقدرتِ خاصّ با مشاطگان صفت، پرده از روی مشاهدهٔ شاهد قِدم بر داشتند. آن سر انداز توحید سرِّ قِدم در جهان حدثان باز یافت. از سر غوغاء هستی توحید درین محلّ تهمت کم کرده، التفاتی کرد در عالم ملامت، بعین حقّ، بنظر پاك، در جهان پاك بی صفات، وسوسهٔ شیطان در روی عروسِ کم بوده، ومعشوق باز یافته، نگه کرد مفلسان بی مایه در فعل آن آزاده، که جوهر حُرّیّت داشت؛ مقلّد شدند: او در بیدلی، واینها در خوشدلی؛ اینجا جز اباحت، وآنجا جز دَم نهایت نیست. شعر:

أیّها المُنکح الثّریّا سُهَیلًا عمّرَكَ اللهُ کیف یلتقیان
هی شامیّة اذا مَا استقلّت وسُهَیل اذا استقلّ یمان.

(۲۰۰) امّا مخلصانِ عشق‌را در دَم التباس بانصاف خطرات شهواتست، که «المخلصون علی خطرٍ عظیم». واز صراط امتحانشان بالای قنطرهٔ دوزخ طبیعت می باید گذشت. واگر ـ والعیاذ باللّه ـ این که محلّ شوق ربّانیست، وذکر عالم قِدمست، ونظارهٔ ابکار غیب است، ومنازل ومحارب ومشارب ومراحل ومناهل ومقادیر افعالیّات وصفات ولوایح ذاتست، اگر

1 وقدرت G : قدرت A ‖ مشاطگان G : مشاطه A ‖ 2 سر انداز G : سر اندر A ‖ 3 درین G : در تن A ‖ 4 کرده G : — A ‖ بعین G : بغیر A ‖ 5 کم بوده G : کم کرد A ‖ باز یافته G : باز یافت A ‖ 6 نگه کرد مفلسان بی مایه G : نکو کرد براه A ‖ 7 اباحت G : + نیست A ‖ 7–8 وآنجا جز دم G : ودم A ‖ 8 شعر G : — A ‖ 9 یلتقیان G : یلتقیانی A ‖ 10 یمان G : یمانی A ‖ 11 اما A : ابا G ‖ 12 که G : — A ‖ صراط A : سراط G ‖ 13 واگر G : اگر A ‖ 14 ونظارهٔ ابکار G : ونظایر افکار A ‖ 15 ومشارب ومراحل G : ومراحل ومشارب A ‖ ولوایح G : لوایح A

بخوشی ولذّت طبیعت از آن عالم باز نِگرد، در دوزخ شهوت افتد، وبآتش غیرت در زاویهٔ قهر بسوزد. ودر این محلّست خطرات عارفان: آنکه‌شان مسلّم باشد، که بجمیع آتش‌هاءِ مجاهدهٔ عشق بسوخته باشند.

(۲۰۱) آنکه در مجلس اُنس با یارِ شوخِ کش نشیند، دلم چندان هوس دارد بروی خوب آن نگار، که از زمینِ طبیعت بمنقار عشق بیخ شهوت بر دارد. بی آگه، جان آشفته، از بزم ملکوت وصدمهٔ سطوات جبروت گریخته، جز شمع موزون ویارِ کش با چشم شوخ وشِعر خوش نخواهد؛ ودر آن مجلس سر پاکبازی دارد، دم نایافتش چون در عین هجران افکند؛ نشاط عشق قدَم جز از این ره نیاید. مایهٔ کِلِ آدم در دل آدم از این حدیث ورزد، واگر نه، در این زندان این همه غوغاءِ عشق نبودی.

(۲۰۲) خاك زمینِ عشق از چهار راهِ ازل وابد آوردند، زیرا خَلق وخُلق انسان درین شورستان از چشمه‌زار جان جز آب حیاتِ عشق نچشد. این گرانمایه جوهر بجان تو که در جان ماست، رنگ رخسار روح ناتوان در روی من گواست. در این کوچه در هر منزلی صد هزار جان مقدّس کُشته اند، وبآب حیات ازل آن شهیدان‌را شسته اند. بیت :

---

1 وبآتش G : ودر آتش A | 2 زاویه G : هاویه A | ودر این G : در A | 7 گریخته G : + است A | شمع موزون A : شمع سبز G | 7–8 ویار کش... نخواهد G : یار کش با سعر شوخ خوش نخواهد A | 8 دارد A : — G | 9 نیاید G : در نیابد A | 10 ورزد G : آورد A | 12 از G : از سر A | ازل وابد A : ابد وازل G | آوردند A : آورند G | 13 نچشد G : نخواهد A | 15 در هر G : هر A | 16 آن (: — A) شهیدان‌را A : آن شهیدرا G | بیت G : شعر A

سر بر آر از گلشن تحقیق تا در کوی دوست
کُشتگان زنده بینی انجمن در انجمن.

الفصل التّاسع عشر
فی بدایة العشق الالٰهیّ

(۲۰۳) اعلم یا أخی ـ عرّفك اللّٰه منازل الاصفیاء فی العشق ـ که چون جان بعشق انسانی تربیت یافت، ودر سرّ عشق راسخ شد، ودل بآتش عشق از خطرات نفسانی وشیطانی تهذیب یافت، نفس امّاره در تحت لگد قهر عشقْ مطمئنّه گشت. عقل‌را منازل عشق آموختند؛ روح‌را مقام عشق پیدا شد؛ نفس حسّی ونفس حیوانی رنگ معنی گرفت. سیر منازل عشق انسانی بروح تمام گشت؛ ویرا آداب وعلم طریق عشق حاصل شد.

(۲۰٤) در شواهد آثار شاهد یافت، لکن بمعنی آن نرسید. صفاءِ صفات در آئینهٔ فعل بر وی تافت؛ نحو مشرق قدم نداند، زیرا که در بیت احزان عشقست؛ یوسف حقیقتش از چاه امتحان روی نمی نماید. چون از زندان امتحان بدر آید، حلاوت عشق انسانی باز نیابد، زیرا که ذوق آثار جمال حقّ بدید، لطایف آن ویرا از وسایط برهاید؛ در این منزل بعد از تهذیب منتظر لوایح باشد.

(۲۰۵) از غیب حقّ سلسلهٔ جذب بنعت عشق خاصّ بجنباند.

---

4 العشق : عشق AG ‖ 6 سر G : سیر A ‖ 7 وشیطانی AG : شهوانی Gh ‖ لگد G : لگد کوب A ‖ 8 روح‌را مقام عشق پیدا شد G : ودر مقام عشق بینا گشت A ‖ 9 سیر A : سر G ‖ 10 حاصل شد G : خالص A ‖ 12 نحو G : محو A ‖ نداند G : می نداند A ‖ 13 نمی نماید G : نماید A ‖ 15 برهانید G : برهاند A ‖ 17 بجنباند G : بجنبانید A

چونکه بتجلّی سرّ او بینا شد، از وسایط وآثام آن درین منزل پشیمان شود، زیرا که در تکاپوی بدایت جرایمها بود، که جز درین منزل نداند. پس آنکه مقیّد حبل جذب شود، حقّش جان ودل بنوازد، عاشق حقّ طلب حقّ در عبودیّت کند؛ آداب شرع رویش بنماید، متابعت سیّد عاشقان ــ صلوات الله وسلامه علیه ــ پیش گیرد در طریق خدای تعالی.

(۲۰۶) از اینجا کار عشق با سر گیرد؛ ازین منزل سفر تا بنهایت عشق برسد. از بدایت تا نهایت ــ اعنی در عشق الهی ــ دوازده مقاماتست: اوّل عبودیّت، ثانی مقام ولایت، ثالث مقام مراقبت، رابع مقام خوف، خامس مقام رجا، سادس مقام وجد، سابع مقام یقین، ثامن مقام قربت، تاسع مقام مکاشفه، عاشر مقام مشاهده، حادی عشر مقام محبّت، ثانی عشر مقام شوق. ومرتبهٔ اعلی عشق کلّی است که مقصد روح است.

(۲۰۷) از آنجا سرّ معارف وطوالع توحید پدید آید، بعد از آن مقام منقطع است. این فصول‌را علی حده هر یکی بیان کنیم ان شاء الله تعالی.

---

1 چونکه ... بینا شد G : برکت تجلی بسر او رسد A | وآثام G : وایام A | درین منزل G : ــ A | 3 پس آنکه G : که A | 5 وسلامه علیه ــ پیش گیرد G : ــ A | 6 با G : باز A | 7 اعنی G : ــ A | در عشق الهی A : فی العشق (: عشق G) الالهی G | مقاماتست G : مقام است A | 8 ثانی ... ثالث ... رابع G : والثانی ... والثالث ... والرابع A | مراقبت A : مراغبت G | 8–9 خامس ... سادس ... سابع ... ثامن G : والخامس . . والسادس ... والسابع ... والثامن A | 9 رجا G : الرجا A | وجد G : الوجد A | یقین G : الیقین A | قربت A | القرب : فریب A | فریب G | 9–10 تاسع ... عاشر ... حادی عشر ... ثانی عشر G : والتاسع ... والعاشر ... والحادی عشر ... والثانی عشر A | 10 مکاشفه G : المکاشفه A | مشاهده G : المشاهده A | محبت G : المحبة A | شوق G : الشوق A | 12 سر G : سیر A | 13 حده G : هذه A | هر یکی G : هر یکی‌را A

وآنچه گفته شد ای دوست! جز خدعت نبود، واگر نه جان آدم از گلِ آدم کجاست؟ ومنزلِ قدم در حدث چه جاست؟ آئینهٔ خیال در عشق بکلّی مزوّر است، جان پاك در عشق پاك بنورِ قدم منوّر است. چون رسیدی بعالم انصاف، مقام التباس در عین توحید شرکست. چون بدانستم، هزار شکر است. بیت:

ای سنائی چو شعر دادت یار
دست از این شاعری وشعر بدار.
دست وپائی همی زن اندر جوی
چون بدریا رسی، ز جوی مگوی.

الفصل العشرون

فی بدایة هذا العشق وهو العبودیة

(۲۰۸) اعلم یا اخی ــ زیّنك الله بنور عبودیّته ــ که عاشق ساده چون از حدّ امتحان عشق انسانی بعشق ربّانی آمد، حاجتمند مدارج معاملات باشد، تا بدان نردبان پایه سوی عالم ازل شود؛ با حرقتی عظیم وخلقی کریم خودرا بزیور طاعت متلبّس کند؛ نفسهای خاکیرا بزندان مجاهده فرستد، وبندهای ریاضت بر نهد. مجرّهٔ طبیعت از کهکشان شهوات خالی کند. بشهب انفاس عشق دروازه بانان وسواس ــ که از آسمان دل

---

1 شد G : + مانو (؟) A ‖ 3 بکلی G : کلی A ‖ چون رسیدی G : چو رسید کی A ‖ 4 چون G : — A ‖ 6 شعر A : شرع G ‖ 7 این G : — A ‖ 11 هذا G : — A ‖ 14 عظیم A : عظیمه G ‖ 15 متلبس AG : ملتبس ‖ 17 بشهب G : بشبهت A

استراق حکمت غیب می کند ـ بسوزد، ودیده‌هاشان بسهام شرر عشق بدوزد.

(۲۰۹) دلرا تلقین ذکر کند، عقل‌را در رؤیت مقادیر غذا از فکر کند، روح‌را از چهارراهِ عناصر تعرّض نفحات ربّانی فرماید، حواسّ‌را مزدوری جان وعقل فرماید، تا خَلق وخُلق صفای کلّی گیرد. سطر جان از ندم رقم کند، صحایف معاصی میخواند، واز لوح طبع غیوب نفس میداند. مشغول بتزکیهٔ صفات شود، جلایش در خلوت باشد؛ کم گفتن وکم خوردن وکم خفتن سیرت وی شود؛ مرغزار ذکرش جز سجود ورکوع نیست، زفرت وعبرت از خجلت در خلوت اورا حاصل شود.

(۲۱۰) بعد از آن چون بسوخت در دم عبودیّت، بَردِ اُنس از عالم ربوبیّت در دلش پدید آید، واز درد دل یك زمان بیاساید. در بعضی از اوقات چشم جانش بگشایند، وعرایس تجلّی ویرا بنمایند؛ ریاح عشق در زمین دلش وزیدن گیرد، وبقوّت آن اثقال عبودیّت می کشد، واز قدح ایمان این شراب می چشد. جانش نور ربوبیّت از قندیل عبودیّت استفادت می کند، وبدان خو می گیرد؛ باز عشقش‌را از جناح عبودیّت بال می‌روید، وبمنقار ارادت در زمین دل دانهٔ نقطهٔ پرکار الّهی چو کلنك می جوید.

(۲۱۱) عالم عبودیّت مشرق جمال ربوبیّت است، در آن صحرا از باغ قرب بوی خوش اتّحاد در آید. اگر ندانی، حدیث «لایزال العبد

1 بسوزد G : بسوزاند A ‖ 2 غذا از A : غذا G ‖ 3 از چهارراه G : این چهارراه A ‖ 6 جلایش Gh : خلوت A جلوتش G ‖ 9 برد انس G : بر دانش A ‖ 10 بیاساید Gh : نیاساید G تباساید A ‖ 13 این G : آن A ‖ 14 وبدان G : وبا آن A ‖ از G : — A ‖ 15 دانه A : — G ‖ نقطه G : نطفه A ‖ الهی G : خدائی A ‖ 17 در آید G : آید A

يتقرّب الىّ بالنوافل أو باداء الفرايض » بر خوان، كه سيّد عشّاق ـ عليه الصلوة والسلام ـ در ولايت عبوديّت از يگانگى نشان داد، وفرمود « عبوديّت مزار انوار ربوبيّت است ». هرگه كه حقّ سبحانه وتعالى ملازمان درگاه‌را زيارت كند، مزوّر چو در خود آن رنگ بديد، بر خود آيت « كُلّ من عليها فانٍ » خواند، زيرا كه خودرا محبّ حقّ داند.

(۲۱۲) « انّ الله يحبّ التّوابين » تايبانِ عشق‌راست، ومختصر بشنو، اى ديدهٔ بى ديدگان! نيابى جز در مجلس عاشقان ـ از باغ عشق رياحين رحمان ـ كه هركه سرّ لاهوت در ناسوت طلب كند در شرط تنزيه، كافر اوست، زيرا كه صد هزاران جان از غير مبرّا بنور توحيد متلبّس گشته بر درِ اوست. چون عروس قدم روى بنمود، دوزخ بهشت گشت، وصومعه كنشت. اين ميهمان آسمان ازل جمال ازل در پردهٔ اجل ديد، پردهٔ خدائى از جمال خدائى بر خاست. صد هزار معشوق از حريف معزولست، وعالم افعال در جلال ذات مجهولست. بيت:

چون تو نمودى جمال، عشق بتان شد هوَس
رو كه ازين دلبران كار تو دارىّ وبس.

1 يتقرب... الفرايض (: فرايضى G) : — A ‖ 2 داد A : دارد G ‖ وفرمود G : وگفت A ‖ 3 مزار : ميزار A مزار G ‖ هرگه كه G : هر كه A ‖ 4 مزوّر G : مرد A ‖ 5 سورة ٥٥ (الرحمن) آية ٢٦ ‖ 6 سورة ٢ (البقرة) آية ٢٢٢ ‖ تايبان A : تايبان G ‖ ومختصر A : مختصر G، + ومختصر A ‖ 6–7 بشنو، اى G : بشنوى A ‖ 7 ديدگان G : ديده‌بانى A ‖ نيابى جز A : واى G ‖ 8 سر G : — A ‖ 8–9 كافر اوست G : كافرست A ‖ 9 هزاران G : هزار A ‖ متلبس : ملتبس AG ‖ 11 ميهمان G : مهمان A ‖ پردهٔ اجل G : آينهٔ اجل A ‖ 12 بر خاست A : بر خواست G ‖ از حريف G : حريف A

الفصل الحادی والعشرون
فی مقام الولایة فی العشق

(٢١٣) اعلم یا أخی ـ أعطاك الله رتبةً فی العشق ـ که ولایت در عشق جز یافتن مقامات نیست. چون عبودیّت ـ که جز تهذیب اخلاق نیست ـ تا بمنازل مقامات نگذری، جواهر کرامات نیابی. مراتب مقامات‌را بدایت توبه است، وتوبه از کون بهمّت بگذشتن است، واز غیر معشوق منقطع بودن است. چون شربت عشق خوردی، بدانك از غیر معشوق فردی در اسحار، «والمستغفرین بالاسحار» ترا در استغفار خانهٔ «ینزّل الله» شود.

(٢١٤) چون ترقّی عشق از «انّی لاستغفر الله فی کلّ یوم سبعین مرّةً» یافتی، اثم نظر در عالم التباس از عروس قدم بآیت «لیغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك» بر خیزد. آنگه معنی «ما زاغ البصر وما طغی» بدانی، که در عشق صد بار توبه بشکنی، واز توبه‌ها توبه کنی، وبمرقات «ربّنا ظلمنا» ببام سرای ازل وأبد بر آئی. آنگه از تحیّر در روی معشوق «لا أُحصی ثناءً علیك» گویی.

(٢١٥) دگر در ورع چنان بینا شوی، که جز بخوان توکّل در

---

3 رتبة فی العشق G : رایت الولایة A | 5 جواهر G : جوهر A | 6 توبه G : نوبت A | 6–7 واز غیر معشوق... بدانك A : — G | 7 در A : — G | 8 سورة ٣ (آل عمران) آیة ١٥ | سورة ٢ (البقرة) آیة ١٨٤ | شود G : چه شود A | 9 انی... مرة : مقابله شود با سورة ٩ (التوبة) آیة ٨١ | کل G : — A | 10 نظر G : انظر A | بآیت لیغفر لك G : بایة غفر A | 10–11 سورة ٤٨ (الفتح) آیة ٢ | 11 سورة ٥٣ (النجم) آیة ١٧ | 12 سورة ٧ (الاعراف) آیة ٢٢ (ربنا ظلمنا أنفسنا) | 14 علیك G : — A | 15 دگر G : از ذکر A | بینا G : — A

سرای فقر لقمهٔ «ویرزقه من حیث لا یحتسب» نخوری؛ تا استعمال «دَعْ ما یُریبك» ـ یعنی شبهات امتحان ـ «الی ما لا یُریبك» ـ یعنی بی ابتلا، اگر دانی که فرستادهٔ رحمانست ـ وِرد نکنی، ترا حقیقت فراست حاصل نشود. چون وِرد کردی، مفتی پیغمبران ومهتر مهتران ـ صلوات اللّٰه وسلامه علیه ـ ترا فتوی دهد که «استفت قلبك وان افتاك الناس وافتوك». چون قلب‌را شناختی، زیرا که گوشِ او بنعت «ألقی السمع وهو شهید» سوی عالم غیب است ـ آنچه بشنود، بی زحمت وسواس با تو باز گوید. عاشق معشوق‌را داند، جز از دست او هیچ لقمه نستاند. بر درِ عاشق وَرَع حجابست، ودر عاشقی عاشق‌را تا ورَعْ حجابست.

(٢١٦) زهد چنان باید که آنچه معشوق فرمود، از عاشق چنان آید. در خراباتْ فقر زاهدی کافریست، زیرا که فقیر از فقر فقیر است، واز مقامات وکرامات در مجلس عشق فرید است. عشق‌را فقر حجابست، نخوت فقر در مجلس عاشقان شید است. تجرید فقر منازل عشق بجاروب فقر برُفته است، ومرغ فقر با تو سرّ «قل اللّٰه ثُمَّ ذرْهم» بگفته است. توکّل مرکب رضاست، آنرا علف نیستی نیستیِ باید، زیرا که آن رخشِ

1 سورهٔ ٦٥ (الطلاق) آیهٔ ٢ ‖ دع G : — A ‖ 2 لا G : — A ‖ 3 که فرستادهٔ رحمانست، ورد نکنی G : ومتابعت فرستادهٔ رحمن نکنی A ‖ 4 ورد G : — A ‖ 5 وان G : ولو A ‖ الناس G : المفتون A ‖ وافتوك G : — A ‖ 6 بنعت A : — G ‖ سورهٔ ٥٠ (ق) آیهٔ ٣٦ ‖ 7 آنچه G : او A ‖ 8 معشوق‌را A : ومعشوق‌را G ‖ 8–9 بر در عاشق ورع حجابست ودر عاشقی عاشق‌را تا ورع حجابست G : تا عاشق‌را ورع حجابست A ‖ 12 فرید G : بدید A ‖ 13 شید G : آشفته A ‖ 14 سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ٩١ ‖ 15 نیستی نیستی A : نیستی G

توحید بی علف نشاید. سفینهٔ توکّل ترا در دریای قضا وقدر بی زحمت دزدانِ طبیعت بسواحل عشق رساند. چون در عشق برضا موصوف شدی، بجمال معشوق رسیدی. از دریا وکشتی نوح جانت بزمین « یا أرض ابلعی ماءكِ » رسید.

(٢١٧) بسلطنتِ « لا تذرْ » کافران امتحان‌را بطوفان عشق بر داشت. چون بدروازهٔ رضا بگذشت، وبشهر ولایت آمد، در بازارِ نوحه‌گران صد هزار آیات وکرامات بیند. محبّتْ آلایش نپذیرد، زیرا که رؤیتْ آلا ونعماءِ عشق عامّ انگیزد. ای سرمایهٔ ترکان! التباسِ محبّت آلا در عشق جز کفر مشناس، زیرا که آن بر دلِ عاشق در منزل عشق حجابست. بیت:

چون تـرا بـار داد بـر درگـاه
آرزو زو مخـواه، اورا خـواه!

الفصل الثّانی والعشرون
فی المراقبة الّتی هی جناح لطیر الانس فی مقام العشق

(٢١٨) اعلم یا أخی ــ أجلسك الله فی مرابط المراقبین ــ که چون روح قدسی مستنشق نفخات قرب شد، عقل اصلی محمل عشق بر نجایب اسرار بست؛ وآن رختهای « وجئنا ببضاعةٍ مزجاةٍ » بکاروان‌گاهِ راه ازل آورد. چون رواحل عقول اثقال معاملهٔ روح بر داشت، طیران در هوای

2 موصوف A : موصول G ‖ 3–4 سورهٔ ۱۱ (هود) آیهٔ ٤٦ ‖ 5 سورهٔ ۷۱ (نوح) آیهٔ ۲۷ ‖ 6 وبشهر G : بشهر A ‖ 8 انگیزد G : نگیرد A ‖ ترکان G : ترکمنان A ‖ 8 التباس محبت (: + محبت G) آلا در عشق G : التباس محبت آلایش عشق A ‖ 9 مشناس A : شناس G ‖ بر دل عاشق AGh : مر دل عاشق‌را A ‖ 13 لطیر G : طیر A ‖ 15 محمل G : محل A ‖ 16 وآن AG : از آن Gh ‖ سورهٔ ۱۲ (یوسف) آیهٔ ۸۸

آسمان قدمِ آسان شد. جان بمزار جانان رسید، مرغ عشق با مرغ اُنس در مقام مراقبت هم قفص شد، دام ترصّد بصحراء دل مرغان تجلّی گیرد.

(۲۱۹) هر زمان از دریچه‌های جانْ عقل کلّ بعالم غیب در نگرد، ودر کارخانهٔ جمال بُرقامِ انوارْ نقوشِ اسرار بیند، طراوت سرّ عشق‌را بر مزید کند؛ اشکال عالم فعلی از حومهٔ فلك دل بر اندازد، تا حواصل اطیار عشق از طعمهٔ حدثان مطهّر کند. شکوفه‌های باغ قدرت ‹از› باد الفت بوی آن بمشام جان آورد، عشق جان در عشق جانان صد چندان شود. مرغ غیبی چون شمس عزّت بمغرب آیات بیند، در آثار آفتاب مشرقِ قدم ببرد تا بمنزل لوایح عاشق، مراقب‌را بیش مجال حال نیست.

(۲۲۰) رؤیت کلّ جز در مشهد مشاهده نیست. صفت مراقبت دفع خطراتست، وسیر در وطنات. آن گرانمایه عاشق از جزویّات عشق ـ که عالم التباس است ـ روی بعالم کلّ در آورد. ملك عشق الٰهی یافت؛ زیرا که دل دارد وپرده بر خاست، شاهد اصلی روی نمود. چنین باشد هر که بر سر جادّهٔ عسکر قدم بنشیند. چنین گوید رقام طراز نیم کار آدم وآئینهٔ مجدود عالم ـ صلوات الله علیه ـ «انّ اربکم فی ایّام دهرکم نفخات، ألا فتعرّضوا لنفخات الرحمن».

1 آسمان G : ایشان A ‖ آسان G : — A ‖ بمزار G : بمرز A ‖ 2 ترصد G : توحید A ‖ 3 دریچه‌ها G : دربچه A ‖ 5 از G : — A ‖ 7 جانان G : — A ‖ 8 بمغرب آیات G : بغرب اید یه (؟) A ‖ 9 مجال حال Gh : مجال G محال A ‖ 10 مراقبت G : مراقب A ‖ 11 آن گرانمایه (: + از G) G : آنکس‌را ازمانه A ‖ از جزویات A : جزویات G ‖ 12 در آورد G : دارد A ‖ 13 دل دارد وپرده بر خاست AGh : پرده از دلدار برخاست G ‖ 15 ان لربکم فی ایام G : که ان لایام A ‖ 16 لنفحات G : بنفخات A

(۲۲۱) این بحث بشنو، که در جهان عقل جز جانرا نشاید آنچه گفتم که خلوق حُسن «ولقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم» در روی تست؛ در منزل «هؤلاء شُفعاؤنا عند اللّٰه» بودم، تا عروس وحدت از حجرهٔ «فاعلم انّه لا الٓه الّا اللّٰه» روی نمود، بتلقین او که «واستغفرْ لذنبك» از شرك التباس مستغفرم، که در مقام مراقبه از صورت تو آیهٔ «سنُریهم» بر خواندم، آنکه ترا در مقام عشق از اصل باز دانم، زیرا که در منزل «هذا ربّی» خو کردم تا مجذوب شدم.

(۲۲۲) «انّی بریءٌ ممّا تشرکون» نیك معلوم کن، که سلطان عشق از بدایت تا نهایت نیك غیور است. از آن مر عاشقانرا بسیوف غیرت سر غیر بین بر دارد. باش! که صفت معشوق در مکر معشوق ندیدهٔی، وبمهالك خدعت نرسیدهٔی، وآیت استدراج بنعوت قهریّات نشنیدهٔی. تحت حقّهٔ افعالِ شعبدهٔ قِدم صد هزار مهرهٔ مکر است، که جمله نقشِ وصال دارد. طفل زمان عشقی، از آن حروف بازگونهٔ معشوق ندانی. رباعیّه:

گاهی چو شکر مباش وگاهی چو شرنگ
که جفت کمان مباش وگه تیر خدنگ

1 بحث G : بحد (؟) A ‖ عقل G : — A ‖ 2 گفتم G : گفت A ‖ سورهٔ ۹۵ (التين) آيهٔ ٤ ‖ 3 سورهٔ ۱۰ (يونس) آيهٔ ۱۹ ‖ 4 سورهٔ ٤۷ (محمد صلعم) آيهٔ ۲۱ ‖ بتلقين G : تلقين A ‖ سورهٔ ٤۰ (المؤمن) آيهٔ ٥۷ ‖ 5 تو G : — A ‖ سورهٔ ٤۱ (فصلت) آيهٔ ٥۳ ‖ 6 بر خواندم G : بر خوانم A ‖ آنكه AGh : كه G ‖ مقام G : — A ‖ دانم G : ندانم A ‖ 6–7 در منزل هذا ربى G : — A ‖ 7 سورهٔ ٦ (الانعام) آيهٔ ٧٦ و ٧٧ و ٧٨ ‖ 8 سورهٔ ٦ (الانعام) آيهٔ ١٩ و ٧٨ ‖ 9 نيك G : — A ‖ مر عاشقانرا G : مرغ عاشقانرا A ‖ 10 غير بين G : غيرت بين A ‖ بر دارد G : دارد A ‖ صفت AGh : صرف G

چون بوقلمون مگــرد از رنگ برنگ
یا بـر سر صلح باش یا بر سر جنگ.

الفصل الثّالث والعشرون
فی خوف العاشقین فی العشق

(۲۲۳) اعلم یا أخی ـ وقاك الله بنیران الخوف عن کلّ سوء فی العشق ـ که خوف از حقّ تعالی سوط جبروتی است، که نفس امّاره‌را بتازیانهٔ ادب میزند، تا در حضرت جبروتی بآداب انبیا متأدّب باشد. آتشی است کبریائی که حجب طبیعی در دل روحانی همی سوزاند، حرمت ووقار عاشق از آن خیزد. سطوت قهر توحید چون در جان رسد، عالم دل بر اشکر تعظیم شود. از این سواقی مفلسان شراب معرفت آب حیات خورند.

(۲۲٤) چون عاشقْ نقاب شرم در روی کشد، حسن انبساط در رویش بخندد. از منزل حشمت بجهان اُنس شود، آنجا آثار جمال باز در وی رسد. عشق بر حسن معدن جلال مزید گیرد، بلکه وجود جان جمله عشق گردد. لیکن در مقام خوف روح از رؤیت جمال منقطع است، زیرا که ترسنده در دریا غرق گردد؛ خوفش از غرقابست. اما در اصول عشق

5 بنیران G : نیران A ‖ 5–6 فی العشق G : — A ‖ 6 خوف G : — A ‖ سوط G : سقط A ‖ 7 متادب G : متادی A ‖ 7–8 آتشی است G : آتش A ‖ 8 حجب G : عجب A ‖ سوزاند G : سوزد A ‖ ووقار G : وقار A ‖ 9 عاشق G : عاشق‌را A ‖ رسد G : رسید A ‖ 10 تعظیم G : تعظیمی A ‖ حیات A : حیوه Gh حبا G ‖ 11 کشد G : کشید A ‖ 12 آنجا G : آنجای A ‖ باز G : — A ‖ 13 جلال مزید گیرد AGh : مزید جلال گیرد G ‖ بلکه وجود جان G : لا بل که چون جان A ‖ 15 ترسنده G : ترسیده A ‖ در دریا غرق گردد G : در دریای غرق کند A ‖ از غرقابست G : از غرقانست A

حرمان است؛ خوف مکریست اهل هجرانرا؛ فریبی است اهل ایمانرا؛ سپیده دمِ رجا چو از کوهِ دل سر بر آرد، از شبِ خوف در شهر دل هیچ نماند.

(۲۲۵) خوف منجنیقی است که از آن سنگِ امتحان اندازند، تا عبودیّت در بوتهٔ عشق بگدازند؛ خوف مهیّج معاملات است. مضیّ خوف عاشقانرا اشرف قنطره ایست؛ آئینهٔ دیدهٔ روح بآن آتش صفا گیرد، وجمال حقّ در آن آئینه بیند، واین نادر است. هر که بچشم عقل در تصاریف قضا وقدر نگه کند، واز لوح محفوظ آیهٔ «یَمحو اللّٰهُ ما یشاء ویثبت» بر خواند، بداند که بشمشیر قهر صد هزار ملوك معارف بدرگه عزّت کشته اند، وصد هزار صحیفهٔ رجا بآب شفاء ازلی بشسته اند. عرفانش بر عرفان بیفزاید، که هر که عاشقتر عارفتر، وهر که عارفتر خائف‌تر.

(۲۲٦) از اینجا فرمود شمس انبیا وبدر اولیا ـ صلوات اللّٰه علیه وسلامه ـ «أنا أعرفکم باللّٰه وأخشاکم منه». معلوم رأی آن بت بتگران عشق باشد که خوف در عشق انسانی مرکب خدمتست، ودر عشق ربّانی منهاج معرفت؛ تا بدان پایه‌ها عاشق بر نیاید، معشوق از پردهٔ رجا ویرا بیرون نیاید. خوف بهانه است؛ معشوق از عاشق درین مجلس هر زمان

---

1 فریبی A : قربتی G ‖ 2 از کوه دل G : + بر آید A ‖ 3 نماند AGh : نگذارد G ‖ 5 مضی G : منضی A ‖ 6 بآن G : با آن A ‖ 8 سورهٔ ۱۳ (الرعد) آیهٔ ۳۹ ‖ 9 کشته اند A : کشته است G ‖ 10 بشسته اند A : بشسته است G ‖ بر عرفان AG : بر عارفان Gh ‖ 12 فرمود G : گفت A ‖ 13 أنا G : که آن A ‖ آن G : این A ‖ 14 مرکب G : مرکز A ‖ 16–1 ص ۱۱۱، معشوق... بیگانه است G : — A

بیگانه است. اگر گوئی، خرده گیرد؛ واگر عذر آوری، نپذیرد. رباعیّة:

از هرچه کشد می نخورد، چتوان کرد؟
وز هرچه فروشد نخرد، چتوان کرد؟
گوید مکری ومی زند، چتوان گفت؟
بازد بدغا ومی بَرد، چتوان کرد؟

الفصل الرّابع والعشرون
فی رجاء العاشقین

(۲۲۷) اعلم یا أخی – طیّب الله قلبك بحسن الرجاء فی العشق – که عاشق چون از سجن عبودیّت بیرون آمد، واورا بندههای خوف بکشادند، وسیمرغ جانش از غربت امتحان سوی صحراء خرد آمد، لطایف غیب بی اضطراب خوف روی بنماید، بجمال غیب مستروح شود. صباء رجا در عالم دل بوَزد، آب گرم از روی نعم بر وی ببارد، درختهای اسرارِ الفت رستن گیرد.

(۲۲۸) چون ربیع رجا در آید، شتاء خوف بگریزد. شمس عشق در برج حمل دل رسد، جهان عقل وعلم پر شکوفههای نوروز رجا شود،

1 گوئی Gh (: نیز «گوئم» Gh) : گوید AG ‖ آوری AGh : آوردم G ‖ رباعیة G : – A ‖ 2 نخورد G : خورد A ‖ چتوان کرد G : – A ‖ 3 چتوان کرد G : چنان کرد A ‖ 4–5 چتوان گفت ... چتوان کرد G : – A ‖ 8 فی العشق G : – A ‖ 9 سجن G : سخن A ‖ آمد AGh : آید G ‖ بکشادند AGh : بکشایند A ‖ 10 خرد AGh : حریت G ‖ آمد AGh : آید G ‖ 11 مستروح AGh : مستریح G ‖ صبا G : صفا A ‖ 12 از روی (: آرزوی A) نعم بر وی ببارد A : از روی بروی بباد G ‖ 15 دل G : در A

بلبلانِ زبان بریده بمقراض خوف بر اغصان گل اُنسْ زمزمهٔ توحید زنند، هواءِ جان از تأثیر رجا مُطیّب شود. کاروانیان خلیقت در بیابان حقیقت سفر کنند، روح در ریاض دل بر تخت مملکت عقل نشیند، در شهر خدای بسلطنت انبساط بأشکال طبیعت فرمان دهد. چون راوق رجا از کأس وفا چشیدند، ماه جان از خسوف نقصان بیرون آید.

(۲۲۹) کالبد آدم در آن عالم از تلذّذ رجا مطیّبات خواهد، دل سرودو رود خواهد، عقل در شواهد اصلی طربناك شود، روح از آئینهٔ التباس دگر بار جانان طلب کند. درین مقام اغواءِ اعزاز عشق بیش باشد در عاشق، از آن از عشق حقیقی ببدایت باز نگردد. اُنس از خوش دلیست که صبر نکند، تا در مقام رجا کشف بقا باشد اورا از هیجان محبّت. در شهر شواهد شاهد اصلی طلب کند، زیرا که شاهد از پیرایهٔ جمال آن معدن منوّر است. ازین سبب از مقام تحقیق گاهی باز پس آید. امّا حقیقت منزل رها نکند، زیرا که مشتری جان در برج دل رجوع کند.

(۲۳۰) لیکن از خطّ اصلی که مدار ملك طبیعت است، بیرون شود. رجوعش گه گه آن سبب‌راست، که در مقام رجا بوی مقام اُنس آید، ومونس حقّ در عالم حدثان در هر چین بمستحسنات مستأنس شود. لیکن آن از تمکین غلیان عشق باشد، که دوزخ محبّت «هل من مزید؟» می زند.

رجا منزلیست که در آن عاشقانرا جرأت پیدا آید. در هواءِ قرب وَرقاءِ

8 اعزاز Gh : عرار A اغواء G ‖ 9 در عاشق G : ودر عاشق A ‖ 14 ملك AG : فلك Gh ‖ 15 رجوعش G : وجوغس(؟) A ‖ 16 در هر چین بمستحسنات G : در حین مستحسنات A ‖ 17 سورهٔ ۵۰ (ق) آیهٔ ۲۹ ‖ می زند G : زند A

روح بجناح عشق وقوّت شوق طیران بیش کند، زیرا که در مرغزار رجا رخش عشق شهی‌تر است؛ از آن قوّت سیرش بیشتر است.

(۲۳۱) امّا در منهاج رجا حالهاء غلط بسیار بود، آنرا که اعوان طبیعت بندِ خوف گسیخته باشد. مذهب این عاشق است، که رجا عاشقانرا مرکبی عظیم است، زودتر از مرکب خوف بمنزل رسد، زیرا که اگر چه خایف درست آید، دیر آید. راجی اگر چه جانش‌را در حقیقت پای بسنگ طبیعت بر می‌آید، زودتر آید. «اقبلوا ذوی الهنات عثراتهم» شرط آنست که نترسم، واین سرّ بگویم دلخوشی عاشقانرا، تا بتحقیق خودرا بدانند، ومعلوم گردانند از رمز این عاشق که خوف مقام عبودیّت است، ورجا مقام ربوبیّت.

(۲۳۲) راجی مهمان حقّست، وخایف دربان حقّ. جانانرا در منزل رجا توان یافت، که بدریای هلاك دلیران عبر کنند. خایف بخوف از وصول منقطع است. ندیدی که پیران عشق چه گفتند که «الخوف زمام سوء الادب»؟ وسلاطین خراسان ــ رضوان الله علیهم ــ گفتند که «راه خوف از راه رجا عزیزتر است. وباید که خوف از رجا بیش باشد، تا مرد ناجی شود؛ که اگر میزان ایمان‌را پلّهٔ رجا رجحان کند، ره رو هلاك شود»؛ سخت نیکو گفتند، برکت بر روان عزیزشان باد!

(۲۳۳) آری. ولیکن این حدیث در شأن عبودیّت است، منزل عشق

2 شهی‌تر G : مشتهی‌تر A ‖ 4 گسیخته G : گسسته A ‖ 5 رسد G : رسند A ‖ 7 بر می آید G : بر می زند A ‖ الهنات : ای خصلات سوء Gh ‖ 8 نترسم G : بنترشم A ‖ 9 گردانند G : کنند A ‖ 12 هلاك G : هلاکت A ‖ 13 ندیدی G : نه بینی A ‖ که پیران... که G : که گفتند پیران عشق که A

عالمی دیگر است. عاشق‌را جز مرکب رجا بعالم قدم نبرد، زیرا که پیکی که خواهند که بروزی شصت فرسنگ برود، اورا پادشاه بهر فرسنگی دیهی بپذیرد، تا در سیر قوّتش مزید گردد، هلا هلا وشراشر در وی بندند، تا می رود وبحسن رجا قوّت سیر می یابد. اگر یك ذرّهٔ خوف در وی رسد، پنج فرسنگ بیش نرود؛ از بیم پاره‌ئی بدود، — مصرع:

لیکن از بیم ره بسر نبرد.

(٢٣٤) مرغ جان در عالم عشق بطعمهٔ رجا پرّد، زیرا که منازل شوق رجاست. جان چون آنجا رسد، جامهٔ عبودیّت در جمال ربوبیّت آنجا دَرَد. رجا منزل شطّاحانست، مرکب عیّارانست، محمل عاشقانست، عرصهٔ پاکان است. ای نقش حبیبان از رنگ نقش تو! وای شور عاشقان از خم چشم مست تو! ترا ببد دلی نتوان یافت، پیشانی نفس امّاره جز بسنگ عشق تو نتوان شکافت. بیت:

بد دلی شرط نباشد چو رهِ عشق روی
من وزلف تو توکّلت علی الله حکیم.

رباعیّة:

یکسو کشم آن زلف ستیغ از رخ تو
تا باز که داردم بتیغ از رخ تو

2 شصت AGh : بیست G | 3 دیهی A : دهی G | گردد G : گیرد A | 4 یك G : باز A | 5 بدود G : بدوند A | 6 نبرد G : نبرند A | 7 بطعمه G : بضمع A | 7-8 منازل... رجاست G : رجا منازل شوق است A | 9 محمل G : محل A | 10 پاکان G : پاك بازان A | حبیبان A : حسینان G | خم A : خمر G زخم Gh | 11 ترا G : اورا A | تو G : — A | 15 رباعیة G : — A | 16 ستیغ G : شتیغ A | 17 که G : — A

این دیدهٔ گرینده چو میغ از رخ تو
گر نیست شود نیست دریغ از رخ تو.

الفصل الخامس والعشرون
فی وجد العاشقین

(۲۳۵) اعلم یا أخی — أوصلك الله منازل الواجدین — که مرید در سر گذشت عشق انسانی شراب وجد که از محض عشق ربّانی بر خیزد، در اقداح عشق انسانی خورده است، وحلاوت این وجد درین منازل بمذاق جانش رسیده است؛ لیکن حقیقت آن معدن نشناخته است، چه از آنجا که مشهدِ نور افعالست، بنور صفات سیر کند، واردات ربّانی بی اسباب حدثانی — یعنی بی عشق انسانی — بر وی گذر کند؛ بهر واردی که بتأثیر تجلّی از حقّ صادر شود، جانش‌را از وجد لباسی دیگر پوشد.

(۲۳۶) خو کردهٔ عشق انسانی بعشق جاودانی طلب منهاج مکاشفات کند، ومعراج مشاهدات، تا از قرب حقّ کأس لطایف شراب وجد مالامال بستاند. بدایت وجد از لوایح است، ونهایت وجد از طوالع. بهر وجدی بنو عشقی، وبهر عشقی وجدان مقامی؛ سیر بمرکب وجد ومقرعهٔ شوق وزمام عشق که آن حبل جذبست؛ ودخول بیداء قدم ووصول شهر بقا اقتضا کند.

(۲۳۷) وجد مرید بوئی از آن جهان بیش نیست، زیرا که بعشق

2 گر G : مر(؟) A ‖ 5 أوصلك G : وصلك A ‖ منازل G : مقام A ‖ 8 آن G : — A ‖ چه G : چو A ‖ 10 حدثانی یعنی بی G : — A ‖ 15 وبهر عشقی G : — A ‖ مقامی G : مقام A ‖ 16 حبل G : بحبل A ‖ 18 بوئی از آن G : تا بوی آن AGh

مقرونست. «الفناء فی التّوحید» از این وجدها بیرونست. معنی وجد یافتن قرب معشوقست، چه یافت عشق بر عشق حاصل شد. چندانی که وجد بیشتر، عشق دل در رؤیت هر عروسی غیبی وجدی دارد. چون دید سلطان وجد بجان غالب شود، در شهر خدای لشکر عشق فرود آورد، چه عشق تولّد وجد است، عشق حقیقت مجد است. بیرون نیست عشق از وجد ووجد از عشق.

(۲۳۸) نخست وجد باشد وپس عشق. اگر گویند که عشق پیش از وجد است، یاوه درایند، که باز وجدرا عشق منقار است. از آن، جز یافت صید جانرا جان نخورد، برای آنکه بمنقار عشق جز جان نگیرد در شرط اتّحادْ وجد وعشق متّحد اند. چشم جان چو بر افعال ذات وصفات قدیم افتاد، وبقدر حالْ نور حقّ در وی مباشر شد، از لذّت آن مضطرب شود. این معانی‌را آنکه «وجد» گویند. وجد مهد عشقست. آن طفل‌را بألوان البان مباشرت تجلّی پرورش دهد. مرضعه‌ئی است که اطفال ارواح قدسی‌را در مهاد اشباح انسی بشیر عشق دایگانی کند. فرّاشی سرای طبیعت بجاروبِ حرقتِ نفسِ کلّ دایگانی کند.

(۲۳۹) وجد سلب است، وجذب است، رمز معشوق است، لطمهٔ

1 الفناء A : الفتاء G ‖ 2 چه G : چو A ‖ 3 دل AG : + تا A ‖ غیبی A : — G ‖ دید A : — G ‖ 4 چه G : چو A ‖ 7 وپس G : پس A ‖ که A : — G ‖ 8 منقار است G : متفاوتست A ‖ 8–9 جز یافت G : یافت A، یعنی جز وجد Gh ‖ 9 جانرا جان نخورد G : جانرا جان خود A ‖ بمنقار G ; منقار A ‖ 10 وعشق G : — A ‖ بر G : دو A ‖ 13 البان G : الیان A ‖ 14 اشباح G : اشباه A ‖ دایکانی G : دایکی A ‖ 15 نفس کل دایکانی کند G : نفس کلرا دایکی کند A ‖ 16 وجذب است G : جذب A

کبریائی است، سطوت ازلی است، کشف نوادر غیبی است، نزول پیادگان تجلّی است، که طورِ «أرنی» موسیِ جانرا نزول کند؛ موج بحارِ قدم است، استعداد آدم است، بنیاد عالمست، رؤیت اشکال افعال است؛ از خطاب بر خیزد، واز انکشاف نور جمال پدید آید. کونْ جمله در خطاب ودر ظهور وجود جامهای شراب مروّق وجد است. وجدرا حدّ نیست، زیرا که موجودرا حدّ نیست.

(۲۴۰) اصناف وجد در رسالة القدس گفته ام. اینجا بیش ازین حاجت نیست. مقصود این ضعیف بیان قانون عشق است. مفطوم عشق انسانی، چو از آن عشق فطام یافت در عشق ربّانی، چو مراکب جان از اثقال واردات غیبی می‌گریزد، ودر دامن شاهدان التباس آویزد، درین دم در مجلس عارفانِ عاشقْ اسباب وجدْ روی آن تُرك است، که اطیار ارواح علوی از هوای علّیین بسهام مژگان دردناك افکنند. طرفِ شوخش در زمین جان تخم عشق کارد؛ لحظ مستش صبغ جمال ازل دارد. زمزمه‌اش در خوشدلی الحان مرغان عرشی است.

(۲۴۱) دمدمه‌اش در تندی نوحانِ زمانه عشق‌را در بحر معرفت

---

1 نزول G : نزل A ‖ 2 ارنی G : ارنی‌را A، سورة ۷ (الاعراف) آیة ۱۴۳ ‖ کند G : کرده اند A ‖ 4 بر خیزد واز G : — A ‖ انکشاف : + بر خیزد A ‖ 5 ظهور G : — A ‖ شراب Gh : — AG ‖ 6 زیرا که ... نیست G : — A ‖ 7 رسالة القدس G : رسائل قدس A ‖ گفته ام G : است، آنرا گفته ام A ‖ 8 این ضعیف G : — A ‖ 9 آن G : — A ‖ 10 غیبی می گریزد G : نفسی بگریزد A ‖ شاهدان G : مشاهدات A ‖ 11 عارفان عاشق G : عاشقان A ‖ 13 لحظ ... دارد G : — A ‖ 15 در تندی G : تندی A ‖ عشق‌را G : عشق A

کشتی است. چون نغمهٔ رعنائی بر دف رنگ آمیزی بر آورد، گردنان واجدان عالم ببستان عشق خود در آورد. چون مقنعه بر زلف بپیچید، متعبّدان ملکوت از بیم همرنگی هاروت وماروت در صوامع عصمت جبروت گریزند. اگر حوراءِ جنان قامتش بنگرند، از رشك حلّه‌ها بر خود بدرند. چنین شوخی کافری روغن مصباح وجد ماست، زیرا که قلزم عجایب آیات از چشمه سار حقایق عشق ماست. کام وجد در کام آن معشوقست.

(۲۴۲) گنج‌خانهٔ دولت ولایت در کُنج خانهٔ عشق آن محبوب است. در وقت هجران با ما ستمکاری کند، در سرای وصل همه شوخی وطرّاری کند. آنچه شنیدم در صفت کافری، از او صد چندان دیدم. عشوهاش بجان خریدم، جفاهاش بنعت وفا در دل میدارم. رباعیّة:

بـا دل گفتم دلا! ز سوداش هنـوز
وه! می نخـری عشوهٔ فرداش هنوز
خـود سیر نگشتی ز جفاهاش هنـوز
دل گفت: مرا چه دیدهٔ؟ باش هنوز.

الفصل السادس والعشرون
فی یقین العاشقین

(۲۴۳) اعلم، یا أخی ــ أنار الله قلبك بنور الیقین ــ که یقین دو

1 چون... بر آورد G : چو سر برعنائی ورنگ آمیزی بر آورد AGh | 2 در آورد G : آورد A | بپیچید G : بیچد A | 4 گریزند G : گریزد A | بنگرند G : بنگرد A | 6 چشمه سار G : چشمسار A | 7 آن محبوب G : — A | 9 در صفت G : — A | 10–14 رباعیة... هنوز G : — A | 12 وه : ده G | 17 أنار الله قلبك G : بارك الله فی قلبك A | دو A : در G

حال‌را اقتضا کند: حال عموم وحال خصوص. یقین عموم عامیانرا رسوخ عروق درخت ایمان است در دل، وآب آن درخت تقلید عامّ است. تربیتش از شریعت رسول است ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ. در وحدانیّت واثبات ربوبیّت چنان مستحکم باشد، که یك موی از خاطر شكّ در ایشان مضطرب نشود. اگرشان بشمشیر پاره کنی، تحقیق ایمانشان در اثبات حقّ محض یقین شده است؛ از آن هرگز بر نگردند. این ایمان‌را گفته اند مفسّران که یقین است. قال الله تعالی «الذین یؤمنون بالغیب» یعنی «یوقنون».

(٢٤٤) امّا یقین خواصّ پرتو نور کبریاست، که از ذات حقّ بر جان عاشق متجلّی شود. دیدهٔ دل صفات بی رؤیت ذات بیابد؛ مشاهدهٔ دل «یقین» خوانند. آن نور خطرات مکر قدم بر دارد، زیرا که حقّ تعالی، بعد از احتجاب دیدهٔ روح از رؤیت حقّ، عشّاق‌را بقرصهاء أفعیِ نکرات خسته دل دارد. آن شكّی است، که صورتش شكّ است، ومعنی تحیّر.

(٢٤٥) وتحیّر از آن پدید آید که بعد از وجدان جانان در قرب قرب، صد هزار ساله راه ورای أکوان ببرد، وحقّ‌را باز نیابد؛ نه ازین که حقّ محتجب است از دیدهٔ جان. حقّ بحقّ نهان است. چون درین منزل بود که بحار حقیقت نکرت است، این‌را «شكّ» گویند. چنانکه

---

1 یقین G : — A | 2 تقلید G : تقدیر A | 3 ربوبیت G : الوهیت A | 4 ایشان G : انسان A | 5 یقین G : — A | 7 سورة ٢ (البقرة) آیة ٢ | یعنی G : الی A | 9 دل G : ذات A | 10 خوانند G : بخوانند A | 11 بعد از ... حق G : — A | 12 ومعنی G : ومعانی A | 14 ورای G : — A | اکوان G : کون A | ازین G : از آن A

در لا مکان با عاشق خطاب کند، واورا بنور أحدیّت روشن کند، بدایت معرفت است.

(۲٤٦) این مقام‌را « یقین عاشقان » خوانند. چو جان عنقاء مغرب أزل، وبازهر هر غلبهٔ أفعیِ أجل، مرغ بستان « قاب قوسین »، مدار افلاك کونین، سیّد بریّات محمّد مصطفی ــ صلوات الله وسلامه علیه ــ در منزل نکرت بودی، از مقام عیانش با بیان فرستادی؛ گفتی « فان کنتَ فی شكّ ممّا أنزلنا الیك، فأسئل الذین یقرأون الکتاب من قبلك ». این یقین مدارج عشق است، ومعارج شوق است؛ رباط خیول اشکال کواشف است، موارد اطیار معارف است.

(۲٤۷) عشق‌را یقین مفرّحی است. چون آن معجون در عشق رسد، عشق‌را از صفات حدوثیّت بستاند، واز عشق اهل بدایت در عشق اهل نهایت هیچ نماند، زیرا که منظر اعلی است، منجنیق اشواق است، مصباح عشّاق آفاق است، شب هجران بآن چراغ با روز کنند. از شادی نزول آن برمزهاء درد، در روز جهان پر سوز کنند. هلال یقین چون از آسمان مشاهده بر آید، صوّامِ عشّاق برؤیت او بجمال حقّ مفطر شوند، زیرا که در بدایتِ عشق چون نور یقین از تحتِ سحابِ تحیّرْ عاشقانرا مکشوف است، برؤیت او که در رؤیت او نورِ صرفِ ذات پیدا بود، از غیر حقّ امساك کرد.

1 در G : — A ‖ 3 چو A : چه G ‖ 4 افعی A : — G ‖ سورة ٥٣ (النجم) آیة ۹ ‖ 6–7 سورة ۱۰ (یونس) آیة ۹٤ ‖ 8 شوق G : معشوق A ‖ 13 از G : آن A ‖ 14 در روز G : — A ‖ 15 بر آید G : بدید آید A ‖ 17 کرد A : کردند G

(۲۴۸) اگر ندانی، ازین حدیث بشنو که کاروان سالار غیب گفت ـ چو این مقام اورا مسلّم شد ـ متحیّران عشق‌را، که «صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته». چون آنرا سوی مغربِ مشاهده بینند از آسمان کشف روزه دارانِ عشق، که از بامداد ازل تا وقت مغرب ابد از کونین صایم بوده اند، عشق خوشی در روی آن هلال از فرح یافتِ مقامشان بخنداند. از بی خودی، دست بر دست می زنند، و«ربّی وربّك الله» می گویند.

(۲۴۹) بدایت یقین عاشقان‌را ثقل بشریّت بر دارد، ودر نهایت ظاهر وباطنشان همه روح گرداند. نبینی که صفیّ مملکت ورئیس اهل ولایت ـ صلوات الله وسلامه علیه ـ آدم ثانی‌را گفت «رحِم الله أخی عیسی، لو ازداد یقینًا، لَمَشَی فی الهواء»؟ اشارت درین حرف بآیهٔ «سبحان الذی أسری بعبده لیلًا» کرد. چون همه جان شد، روح الله بمرکب یقین بر آسمان شد، لیکن مرکب یقینش چون هم علف رخش توحیدِ سیّد نبود، مرابط حدثان ننشاند. چون مصباح جان سیّد ـ علیه افضل الصلوات وأکمل التحیّات ـ همه نور یقین شد، بآب دریای انوار قدم از او گرد عدم بشُست.

(۲۵۰) چون از غیریّت مبرّا شد، واز عکس جمالش جهان مصفا شد، زبدهٔ حقیقتش بر سر ممخاضِ کون آمد. قبضهٔ قدمش از مقطع آئینهٔ مربوبیّت بربود، وبنعت توحید بر مرکب تجرید نشست. در بیابان ازل

---

1 ازین G : این A ‖ 2 چو این مقام G : جوانی A ‖ که G : — A ‖ 3 بینند G : بیند A ‖ 4 بامداد ازل G : بامدادان عشق ازل A ‖ 5 عشق خوشی (: خوش A) . . . بخنداند AGh : عشق خویش در روی آن هلال بخندد از فرح یافت G ‖ 10-11 سورهٔ ۱۷ (الاسراء) آیهٔ ۱ ‖ 13 حدثان G : حدثانش A ‖ ننشاند : بنشاند G ستاند A ‖ 16 ممخاض A : مخیض G ‖ 17 مربوبیت G : وبرتو فشت A

وابد سفر کرد. آنجا پیش از آدم وعالم بعشق ورسالت نزد معشوق قدم معروف شد. چون باز آمد، به آیت التباسی خلق‌را گفت «کنتُ نبیًّا وآدم بین الماء والطین» ای سطر دفتر افعال! وای پرتو نور جمال عروس جلال! دربن یقین آیات عشق انسانی منقطع است.

(۲۵۱) صد هزار شواهد در مشاهد مضمحل است، وشواهد در بدایت اهل یقین‌را در راه حقّ مراکب عقول است. چون یقین از وجود نور حقّ گیرند، ادلّتهاء شواهد انسانی بعد از آن بهیچ بر نگیرند. نگارا! مبتدیانِ عشق‌را دست گیر، که شاهد مجلس <را> عارفانِ آشفتهٔ از زخم سنانِ شوقی اگر بنگرند بدیدهٔ لاهوت، در توحید کافرند؛ کرت از نایافت در هجران بنگرم، عاشقم. با این همه دلخوشی عارفان از سر لطف در ما نگر، تا بدان نظر پای بر بام ازل نهیم. عشق است باکورهٔ باغ آن عجب مانم. چون نمانم؟ که آن صفات چون در این آیات است، دانم که در توحید حلول نیست. ترا این دانستن جز فضول نیست. اگر ترا دانم، جز تشبیه نیست. واگر ترا ندانم، جز تبطیل وتعطیل نیست.

(۲۵۲) خواهم که آن جمال قدم دربن جمال پیدا کند، ودر عاشقی مرا آن ترك دیوانه وشیدا کند. بیت:

---

1 آدم و G : — A ‖ 3 پرتو Gh : زبده AG ‖ عروس A : وای عروس G ‖ 5 مشاهد Gh : شاهد G مشاهده A ‖ وشواهد A : شواهد G ‖ 6 مراکب G : مرکب A ‖ چون یقین... : ازین جا تا ص ۱۲۳ س ۱۰ (بر عروسان) مفقود است در A ‖ 8–9 که شاهد مجلس... کافرند G : که اگر در شاهد مجلس عارفان نگرند بدیدهٔ لاهوت در توحید کافرند Gh ‖ 9 لاهوت : + بأیه G ‖ کرت Gh : کر A ‖ 11 باغ آن : + عشقست G ‖ 15–5 ص ۱۲۳، ودر عاشقی... بدایتست G : تا این خسته‌را وگر عاشقی دیوانه وشیدا

بنمـای بزیـرکان دیوانــه در مصحف باطل آیت حقّرا.

صفاءِ صفت چون جانترا همرنگ خود کرد، اگر برابر آید اختر در عشق، نه انصافست. چون روی خوبت در لیالی انفصال عارفانرا در طریق منطمسهٔ توحید مصاحب است، شَعْرِ گُل وَشانت مفرّحِ زیرکان نهایتست. زلف عنبر فشانت سلسلهٔ دیوانگان بدایتست.

(۲۵۳) چون از کشی ودلخوشی لعل خاموش بلؤلؤ در سلك گیری، بدام اجل از باغ کشف ویقین مرغان ازل گیری. ای عشقت نیازرا نهایتی! ای آشوب حُسنتْ، نمازرا بدایتی! هجر تو غمرا بدایتست. وصل تو دلرا نهایتست. ودرین میان عشقرا از یافت ونایافت صد ولایتست. خمخانهٔ عینین طرّارت پر عروسان سرمستْ صد پیکار جُسته، ودر زوایاءِ جان ما از آن عروسان صد هزار شکار پیوسته. ای حریف نواز! با ما بساز، که ساختن بر تو آسانست، وناساز کاریت بر ما عظیم گرانست. بیت:

با ما بساز، دانم بر تو سبك نشیند
جانم مسوز، دانی بر من گرانتر آید.

کند، بنمای بزیرکان آیت صفاءِ صفت حقرا تا دیوانه کردند. بنمای جام گیتی نمای ه تا این آشنایان از خود بیگانه کردند. ای دوست روی! کل وشانت مفرح دیوانگان بدایتست. زلف عنبر فشانت سلسلهٔ دیوانگان نهایت است Gh ‖ 1 بنمای... حقرا G: رجوع شود ببند ۱۷٤، ص ۸۳ س ۱۳ ‖ 10 پر عروسان G: + حسن A ‖ 10–11 سرمست صد پیکار جسته ودر زوایاءِ جان ما از آن عروسان صد هزار شکار پیوسته، Gh: مستست ودر زاویهٔ جان ما از آن عروسان صد پیکار جستست G مستست ودر زوایای جان ما از آن عروسان صد هزار بیکارست A ‖ 12 بر تو G: ترا A ‖ وناساز... گرانست G: ومارا ارایکان A ‖ بیت G: شعر A ‖ 14 مسوز G: بسوز A ‖ گرانتر آید G: گران نیاید A

الفصل السّابع والعشرون
فی قربة العاشقین

(٢٥٤) اعلم یا اخی! ـ قرّبك الله منه الیه فیه به له ـ که مرغان مقدّس ارواح چون از اغصان گل شهود حدثان پریدند، وبُعدِ هواء آسمان یقین بُریدند، آشیانشان جز در بساتین قرب نباشد. قرب نهان خانهٔ ازلست، که در آن کنوز لطایف جمال قدِم است. اهل قرب در سرادق کبریا چون از عین «وَمِزَاجُهُ مِن تَسنیم» شراب قربت چشیدند، واثقال انوار برواحل اسرار کشیدند، نیران مشاهده از نور مکاشفه در جناح جانشان رسد، از قهر آن نار پرده‌هاء جانشان بسوزد، بر درِ غیبتِ غیب بی پر بمانند. عروس بها از دریچهٔ بقا روی بدیشان نماید.

(٢٥٥) چون آن پر نماند در آن منزلشان پری دیگر از عشق صِرف بر آید. بدان جناح پروانه‌وار دیگر بار بپرند، گِردِ شمعِ جمال در لگن قربت نور وصلتشان بسوزد. چون جملهٔ جناح از روح در روح بسوخت، علم حقایق در سرای ازل بیندوخت، آن علوم اورا پرهاء عشق وشوق شود، ودر هواءِ قربِ قرب می‌پرَد. هر زمان قربِ قربش بُعدِ بُعد شود، ودر بُعدِ بعد از مقصود منقطع می‌شود. چون قربش بُعد گشت، حیرت هم قرین

4 چون از G : چو از A ‖ کل G : + کل A ‖ حدثان G : حدثانی A ‖ 4–5 وبعد... بریدند G : — A ‖ 5 قرب... قرب A : قربت... قربت G ‖ 6 لطایف G : الطاف A ‖ 6–7 چون از G : چو از A ‖ 7 سورهٔ ٨٣ (المطففین) آیهٔ ٢٧ ‖ 9 نار G : در A ‖ جانشان G : خروشان (خردشان) AGh ‖ غیب G : — A ‖ 11 چون آن G : چوان A ‖ 12–13 بدان جناح... چون جمله جناح G : — A ‖ 14 بیندوخت G : — A ‖ 15 قرب می پرد هر زمان G : — A ‖ 16 هم G : همه A

عشق شد، جان از جانان منهزم شود، بخطاب جمال ولوایح وصال حقّ دستش گیرد، از تحیّر بازِ مقامِ قرب آید، که قربش بنوازد.

(٢٥٦) چون جان ملازم خانهٔ قرب آمد، در قرب همرنگ قرب شود. در رفاهیت نفحات وکشوف صفات به پرتو انوار ذات مستأنس شود، ومنتظر کشوف غیّبات می شود. عشقش فرماید که «دیوانه وار نزد معشوق در آی». خوف اجلال از وصل جلال بازش دارد، جانرا در قرب صد هزار مقام است، که هر یك از آن عالمیانرا اصولست. زبانِ وصّافانِ معرفت اگر شرح آن گوید، گوش اهل ملکوت نتواند شنید، وآنچه ایشان در قرب بینند، هیچ چشم نتواند دید. مسافران قربِ قرب‌را جز درد بر درد نیست. انفاس ایشان از ثقل بارِ معرفت از جان بر نمی آید. اگر بر آید یکی از آن جز منزل عشق‌را نمی شاید.

(٢٥٧) ای زجاجهٔ مصباح التباس! این شوریده عاشق‌را بحقّ المعرفه بشناس! در تحت مرقّعش معراج در معراج است، به پیش سجّاده‌اش بسوی تحقیق منهاج در منهاج است. در صدف تجرید تحت بحر ملامت دُرِّ کرائمِ اخلاق نگر وکرامت بین. دُرِّ عشق ما جز در صدف ملامت نیست. جز عاشقی وشوریدگی ورسم زهد بر انداختن سلامت نیست. در قِباب ملامت

1 جمال A : وجمال G ‖ 2 باز G : با A ‖ قرب G : قربت A ‖ 2–3 که قربش... قرب آمد G : — A ‖ 4 به پرتو G : پرتو A ‖ مستأنس شود A : مستأنس می شود G ‖ 6 بازش G : باز A ‖ 7 هر یك از آن G : هر یکی زان A ‖ 8 گوید A : گویند G ‖ 10 انفاس ایشان A : انفاسشان G ‖ 13 در تحت A : نه تحت G ‖ به پیش A : نه پیش G ‖ 13–14 بسوی تحقیق G : — A ‖ 15 در عشق G : عشق A

جان خواصِ عشق از چشم حسّاد مصونست، ودرین پرده بی رسمی اسرار دلشان از اغیار مکنون <و> محجوبست. بیت:

پرده‌دار عشق دان اسم ملامت بر فقیر
پاسبان دُر شناس آن آب تلخ اندر بحار.

الفصل الثامن والعشرون
فی مکاشفة العاشقین

(۲۵۸) اعلم یا اخی! ـ کشف الله لك عجائب الملکوت وانوار الجبروت ـ که کشف مهیّج عشق است، ومطایاءِ محبّت وشوقست. بعد از قرب دیدهٔ جان عاشق‌را کشف در کشف است. عقل‌را کشف آیاتست. دل‌را کشف صفاتست. روح‌را کشف ذاتست. کشف آیات طرقِ عشق انسانیست، لیکن مشهود ازل ظهورش در شواهد حدثانی است. غذاءِ عشق درین منزل از آلاست. کشف صفات عشق‌را از التفات حدثانی مطهّر کند. کشف ذات جان عاشق‌را از جان عاشق مجرّد کند.

(۲۵۹) کشف ملکوت یقین اقتضا کند. کشف جبروت جانرا اسرار قِدم با عشق جمال قِدم پیدا کند. کشفِ جهانِ ملك وشهادتْ اقداحِ شرابِ عشقست. کشفِ علمِ ربوبیّت خود شرابِ عشقست. چو جان از آن شراب خورد، مست ابد گشت، وجامهٔ جانرا بصبغ صبغة الله رشت. آن کشف‌را

1 چشم A : + چشم G ‖ ودرین پرده بی رسمی G : ودر پرده رسمی A ‖ 2 مکنون G : -- A ‖ بیت G : — A ‖ 4 پاسبان... بحار G : — A ‖ 8 ومطایاء : ومطایا G مطایای A ‖ 11 غذاءِ عشق G : غذای این A ‖ 12 از آلاست G : ازل است A ‖ حدثانی G : حدثان A ‖ 17 رشت G : رنگ کند A ‖ آن G : — A

نهایت نیست، وعقل‌را در کشفِ عشق روایت نیست. او کشف در کشفست، ظاهر در باطن، باطن در ظاهر، آخر در اوّل، واوّل در آخر. از کشف چگویم که کشف نشان ندارد، ونشانِ نشان درین باب بیان ندارد؟

(٢٦٠) مارا در عشقِ روی تو بستانِ کشف است. بلبل جانم در آن بستان مستِ ازل گلِ حسن چید است، زیرا که نسّاجِ غیب نیم کار آدم در حسن آن روی تنید است. دلرا گفت که از بلاش مگریز، ودر رنگ یکتایی عشقش رنگ دویی میامیز. بد خوئی معشوق در وصال وهجرانْ عاشق وعشق‌را نیکوست، زیرا که از آن عشق تا این عشق در حقیقت چو بنگری، اوست. رباعیة:

ای دل! قدح بلاش چون نوش بکش
صد بـد ز برای روی نیکوش بکش.
تـا حلقـهٔ بندگیش داری در گوش
او کم نکند، تو پنبه از گوش بکش.

الفصل التاسع والعشرون
فی مشاهدة العاشقین

(٢٦١) اعلم یا اخی! ـ اراك الله جمال جلاله ـ که عاشق چون از عشق انسانی تربیت یافت وبنور افعال پیدا وبینا گشت، واین منازل‌را که

2 واول G : اول A ‖ 3 ونشان نشان A : وسان انسان G ‖ باب G : — A ‖ 4 بستان G : مسان A ‖ 5 مست ازل G : — A ‖ چید است G : حنید A ‖ 7 دویی G : روی A ‖ 8–9 زیرا که… اوست A : زیرا که آن عشق با این عشق در حقیقت بنگر که اوست G ‖ 9 رباعیه G : — A ‖ 16 اراك الله G : بارك الله فی A ‖ چون G : چو A

گفتیم بجان ودل پیمود، بعد از مکاشفه مشاهده است تا در عشقست. ومقام مشاهده عاشق‌را در دو مقام دو قسم است: منزلی در عشق مقام سُکر است، ومنزلی در عشق مقام صحو است. سکر است نه سکر توحید که در آن منزلْ عشق محو است، لیکن هر مقامی‌را سُکری وصحویست که اصل آن تمکین وتلوینست نه تلوین وتمکین معارف، که تلوین وتمکین اصل شرایط مقاماتست.

(۲٦۲) چون در عشق این سکر وصحو حاصل شد، قسم مقام التباس در مشاهدهٔ قسم صحو است، وقسم مشاهدهٔ صِرف در عشق قسم محو است، یعنی سکر در سکر، مشاهده حقّ بی وسایط بیند. در عشق سکر بر سکر متراکم شود. سلطان مشاهده جان عاشق‌را محترق کند، چون در فنا بشرف هلاك خواهد رسید، حقّ بشفقت جمال صرف از مرآت التباس در مقام صحو بوی نماید. صحو در عشق منزل خلیل بود ــ صلوات الله علیه ــ از آن در التباس خواست وگفت «ربِّ أرِنی کیفَ تُحیِی الموتی». سکر منزل کلیم بود ــ علیه الصلوة والسلام ــ صِرفِ مطلق خواست، گفت «ربِّ أرِنی أنظُرْ الیك». هر دو مقام حبیب‌را ــ صلّی الله علیه وآله وسلّم ــ بود، در منزل صحو گفت «أرِنی الاشیاء کما هی. ــ رأیتُ ربّی فی أحسن

3 سکر است G : ــ A ‖ 5 نه تلوین... که تلوین وتمکین G : ــ A ‖ 7 چون G : چو A ‖ 9 یعنی سکر G : ــ A ‖ 10 عاشق‌را G : عاشق A ‖ 12–13 صلوات الله علیه G : ــ A ‖ 13 التباس G : لباس A ‖ وگفت G : گفت A ‖ سورهٔ ۲ (البقره) آیهٔ ۲٦۲ ‖ 14 کلیم : هلیم A، کریم G ‖ علیه الصلوة والسلام G : ــ A ‖ 15 سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۳۹ ‖ صلی الله علیه وآله وسلم G : ــ A

صورةٍ. ـ جاء اللّٰه من سینا واستعلن بساعیر وأشرق من جبال فارانَ». چو از حدثان بگذشت بچشم جان مست، هست ازل بدید، گفت «لا أُحصی ثناءً علیك». سِرّ قدم درین مرحله ظهور ذات ندارد در عالم وآدم.

(۲٦۳) ابو الدردا ـ رضی اللّٰه عنه ـ از رؤیت سؤال کرد، از مقام صحوش جواب داد، گفت «رأیتُ نورًا». ابن عبّاس ـ رضی اللّٰه عنه ـ از رؤیت سؤال کرد، از مقام سکرش جواب داد، گفت «رأیتُ ربّی فی احسن صورة». وسایط التباس در اشارت ثانی نیست. اگر از مقام عشق نگرد، جز رؤیت صرف قدم نیست. واین در جهان کس‌را مسلّم نیست. قلزم توحید است، وآن دریای بی کشتی حدوث است، لاجرم حیات موحّدان درین عالم جسمانی دیر نپاید، زیرا که گرداب فنا صد هزار باقی‌را فانی کند.

(۲٦٤) بدایت مشاهدهٔ صرف کشف است، دگر خطاب است، آنکه وصلت دل، آنکه خطاب تسکین وقربت، آنکه بروز لوایح وطلوع انوار کشف عجایب اسرار، آنکه جمال «لیس کمثله شیء» بدیدهٔ ربوبیّت وچشم جان وعقل بینند. این چه این مقام‌را گفتیم بدایت است، آنکه مشاهده

1 سینا : محل تجلی موسی عم Gh ‖ واستعلن بساعیر G : واستعین بساعة A ‖ ساعیر : محل تجلی عیسی عم Gh ‖ فاران : مکّهٔ معظمه که محل تجلی حضرت خاتمست عم Gh قس «بمجدك الذي ظهر علی طور سیناء فکلمت به عبدك ورسولك موسی بن عمران، وبطلعتك فی ساعیر وظهورك فی جبل فاران» (دعاءِ سمات مفاتیح الجنان، چاپ عکسی تهران ۱۳٦۸ قمری ص ۷۲) ‖ 2 گفت G : — A ‖ علیك G : + گفت A ‖ 4 ابو الدردا G : ابو دردا A ‖ رضی اللّٰه عنه G : — A ‖ 5 رضی اللّٰه عنه G : — A ‖ 6 گفت G : که A ‖ 6–7 فی احسن صورة G : — A ‖ 8 قدم G : — A ‖ در جهان A : دو جهان G ‖ 9 بی A : — G ‖ 10 باقی‌را G : باقی A ‖ 11 آنکه G : — A ‖ 12 آنکه خطاب G : وخطاب A ‖ آنکه G : — A ‖ 13 سورة ٤٢ (الشوری) آیة ۹ ‖ بدیدهٔ G : بدید A ‖ وچشم A : چشم G ‖ 14 بینند G : به بیند A ‖ این چه این مقام‌را گفتیم : این (+ این چه گفتیم Gh) مقام‌را که گفتیم G این مقام‌را این چه گفتیم A

در مشاهده روح‌را بی نهایت است. بقدر تمکین حقّ جمالش بنماید. در بدایت جانرا در مشاهده درنگ نیست، زیرا که سطوات ذات بصدمتش از رؤیت در سکر کلّی اندازد. در آن وَلَه دیده‌را قدرت دیدن نیست. چون برسد بمعاهدهٔ معرفت ووصلت در مشاهده دیر بماند، لیکن هَیمان وهیجان وجدش از حلاوت جمال مضطرب دارد.

(۲٦۵) چون علل حدثانی از روح محو شود، روح با مشاهده خو کند، وبنعت مشاهده در مقام صحو شود. آنکه صاحی سکران است وسکران صاحی، تا در مشاهده بجائی رسد که خطاب خاصّ در حِجال أُنس از حقّ بشنود. محبّتِ صِرف عاشقانرا آنجا حاصل شود، تا درین مزار زیارت نکنند، روی آن نگار طرّارشان دیدن مسلّم نیست، زیرا که طامات‌را درین منزل رقم نیست. متواریان شهوت اگر بچشم غفلت، ای جان نیکوان! از عکس چشم تو در تو نگرند، در عشقشان باور مدار که بطبع آشفته بجانان نتوان رسید. پای درازان دست کوتاهند. دعوی‌گران بی معنی اند. درین آئینه نقش آدم نیست. آدم‌را چه بینند، چون آدم‌را بی نقش آدم ندیدند؟ زهی طرّهٔ طرّارت که در باغ عشق جز خم در خم ندارد. زهی حلّهٔ نیم کارت که در هر تار وپود جز از أُنسِ حسن صد هزار رقم دارد. رباعیّه:

8 وسکران G : سکران A ‖ تا G : + بعدی A ‖ 10 طرارشان دیدن A : طرار بایشان G ‖ 11 شهوت G : شهوتست A ‖ 12 از عکس چشم تو G : ایشان‌را به بینی که A ‖ مدار G : مکن A ‖ 13 بجانان A : بجانت G ‖ 14 بی معنی اند G : بی خمارند A ‖ آئینه G : آینه A ‖ چون G : چو A ‖ 15 بی نقش A : بی نفس G ‖ 16 حله A : خطه G ‖ 17–4 ص ۱۳۱، رباعیة. ای ترك... ز سیم کان خوانم من G : — A

ای ترك! ترا شمع جهان خوانم من
وصل تو حیات جاودان خوانم من.
چال زنخ ترا وزلفین ترا
از مُشك رسن، ز سیم کان خوانم من.

الفصل الثلاثون
في محبّة العاشقين

(٢٦٦) اعلم يا اخى! ـ رزقك الله ذوق المحبّة ـ كه محبّت‌را درجات است. ذروهٔ علیاش محبّت الٰهی است. جز الٰهیّات عموم محبّت در بدایت کتاب مذکور است، امّا آنچه الٰهیست محبّانرا دو نوعست: محبّتی خاصّ ومحبّتی عامّ. امّا محبّت عامّ از رؤیت طراوت صنایع جمال آیات وشواهد افعالیّات آلا ونعما تربیت یافت. کرامات وآیات ومعجزات «حسن مآب» لطایف مقامات باشد. این صفات محبّت پدید آورد از حقّ در دل دوستان، لیکن مدارج ایمان است، از آنش محبّت معلوم گویند. در کتاب «بیان» این شواهد بعضی پیدا شد.

(٢٦٧) امّا محبّت خاصّ خاصّانرا بعد از مشاهده است، واهل مشاهده‌را سه مشاهده است: یکی پیش از وجود انسانی ارواح‌را قبل الاجساد در حضرت مجد، چون جمع آورد با رؤساءِ ارواح، فرمود «ألستُ بربّكم؟»

4 مشك : وشك G ‖ كان؟ : چه (!) G ‖ 5 الثلاثون : الثلثون AG ‖ 6 محبة G : شرت A ‖ 8 علياش محبت G : علیای محنت A ‖ عموم محبت G : محبت عموم A ‖ 9-10 اما آنچه... اما G : — A ‖ 10 محبت عام G : ومحبت خاص A ‖ 13 از آنش G : از آتش A ‖ معلوم A : معلول G | «بیان» : ظاهرًا مراد روزبهان «عرائس البيان» در تفسير قرآن است ‖ 17 چون G : چو A ‖ فرمود G : گفت A ‖ الست بربکم سورة ۷ (الاعراف) آية ۱۷۱

طوعًا « قالوا بلی » . لذّت کلام در ایشان رسید ، از حقّ جمال خواستند ، تا عرفان بر کمال شود . حقّ حجاب جبروت بر داشت ، وجمال جلال ذات بایشان نمود . ارواح انبیا وأولیا از تأثیر سماع وجمال جلال مست شدند . با شاهد قِدم بی رسم حدثان دوستی گرفتند . از آن ولایت بمراتب تربیت الٰهی محبّت شان مزید گرفت ، زیرا چون ارواح قدسی بصورت خاکی در آمدند از سرِ سوداء پیشین جمله ارنی گوی شدند ومحلّ انبساط یافتند ، تا هرچه درین جهان دیدند ، همه اورا دیدند ، چنانکه بعضی از خواصّ محبّت گفته اند « ما نظرتُ فی شیء الّا ورأیتُ اللّٰه فیه » .

(۲٦۸) از شطّاحان طربناك هیچ کس نیست که از حقّ رؤیت نخواست ودعوی رؤیت نکرد . در مجالسشان زبان عشق همه « رأیتُ ربّی » گوید . بر سنن منازل محبّت ثانی در رؤیت ثانی یافتند ، که هرکه بعد از امتحان در حجاب انسانی جوهر روحش بعوارض بشری محتجب نشود ، ودر جوهر روحش قهریّات تأثیر نکند ، آن شاهد اوّل بی زحمت حدثان اینجا باز یابد ، ومحبّت بر محبّت بیفزاید .

(۲٦۹) مشاهدهٔ سوم رؤیت اعظم است ، وآن در سرای بقاست . چون جسم وروح متجانس شدند ، غایت محبّت آنجاست . بقدر مشاهده

1 قالوا بلی : ایضًا سورة ۷ (الاعراف) آیة ۱۷۱ ‖ 2 عرفان G : عارف A ‖ وجمال جلال G : وجلال وجمال A ‖ 3 انبیا واولیا G : اولیا وانبیا A ‖ جلال G : — A ‖ 5 مزید . . . خاکی G : — A ‖ 6 سر G : + آن A ‖ پیشین G : پیشینه A ‖ ارنی (Gh) : آری (G) گوی G : ارنی گو A ‖ 7 چنانك G : + گفتند A ‖ 8 گفته اند G : — A ‖ فی G : الی A ‖ 10 نکرد G : نکردند A ‖ در مجالسشان G : ولی A ‖ گوید G : گویند A ‖ 13 آن G : — A ‖ 15 سوم G : سیم A ‖ 16 چون G : چو A ‖ غایت محبت آنجاست G : — A

محبّت می افزاید وهرگز از عارف منقطع نشود، زیرا که محبوب‌را حدّ مشاهده نیست، لیکن خواصّ محبّت‌را بقدر محبّت مشاهده باشد؛ مشاهدهٔ عموم دگر ومشاهدهٔ خصوص دگر. صدّیق اکبر ـ رضی اللّٰه عنه ـ چون محبّت وایمانش از محبّت وایمان خلایق افزون بود، سیّد عالم ـ صلّی اللّٰه علیه وآله وسلّم ـ فرمود که «ابو بکر در تجلّی خاصّ است، چندانکه عموم بینند، او تنها بیند» چنانکه سیّد ـ علیه افضل الصلوات والتحیّات ـ در حق وی فرمود «تجلّی الجبّار للخلق عامّة ولأبی بکر خاصّةً».

(۲۷۰) تا دانی که یافت بقدر دل است. نه هرکه دُرد خورد در محبّت او مرد است. خاصّانرا محبّتی خاصّ است. بعد از آن مشاهدهٔ جمال است، ودر مقام مشاهده منازل است. بقدر منازل محبّت است. اصل محبّت از رؤیت حسن وجمال است. در رؤیت عظمت محبّت‌را زوال است. چون خلق ربّانی در وصلت بیابد، از هر صفتی که مهیّج محبّت است، محبّتی پذیرد. اگر آنجا رسی، این مذهب بدانی. محبّت قلق ذات است، هیجان روح است، ذوَبِ فؤاد است. از حلاوتِ یافت محبوب محبّ‌را موافق است. محبوب‌را شایق است، بر مجنون عاشق است. این خُلق جنون عشق

2 خواص محبت‌را G : + اورا صفاتست از آن فنا نیست لیکن خواص محبت A | 3–2 مشاهدهٔ عموم دگر G : — A | 3 رضی الله عنه A : — G | 4–5 صلی الله علیه وآله وسلم G : — A | 5 فرمود که ابوبکر G : گفت ابی بکر A || 6 بینند... بیند G : به ایستند او بتنها بایستد A | چنانکه G : چون A | سید G : + عالم A || علیه... التحیات G : — A | 7 وی فرمود G : او گفت A || 8–9 درد... مرد است G : در درد او مرد در محبت او مرده است A | 9 خاصانرا محبتی G : محبت خاصانرا A | مشاهدهٔ A : — G | 10 ودر مقام مشاهده G : ومقام مشاهده‌را A || اصل G : اهل A || 11 وجمال G : جمال A | چون G : چو A | 13 آنجا رسی G : چارهٔ A | ذات G : درد A | 15 این خلق G : خلق این A

است. بجائی رسد که آئینهٔ حقّ شود، که هر که در او نگرد بحقّ عاشق شود. «سیَجعلُ لَهم الرّحمن وُدًّا» بخوان وتفسیر «واَلقیتُ علیك محبّةً منّی» بدان.

(٢٧١) در محبّت بندهٔ حقّرا شیوه‌ئی گفتم. عبودیّت ومقامت وکرامت تأثیر آنست. چون حقّ بمحبّت وارادت بنده‌را مرید ومراد وحبیب ومحبوب کند، بنده شاهد حقّ شود، بنظر قدم در وی نگرد، وصفات خودش در پوشاند، نه از راه حلول که او منزّه از حدثان است. کاری است از فهم وعقل بیرون، تا ظهور صفت ندانی، الله الله که «تخلقّوا باخلاق الله» بخوانی. چون ملتبس بانوار حقّ شد، حقّش بخاصّیّت ربوبیّت بیاراست. از آن محبوب حقّست که حقّ این محبّرا آن خواست، تا در عشق همرنگ معشوق نشوی، در عزب خانهٔ وصال با معشوق متّحد نگردی.

(٢٧٢) محبّت زمین شوق است، ودر آن زمین اشجار عشق است، از بحارِ قدم آب خورد، واز سواقی ابد بجوی جان از آن انهار آب بَرَد. محبّت در مشاهده بی عرفان محبّت اهل کواشف است، ومحبّت بعد از عرفان محبّت اهل معارف است. نهایت آن محبّت بدایت این محبّت است، ونهایت این بدایت توحید است. خون عاشقان بسیف توحید در

---

1 رسد G : برسد A ‖ آئینه G : آینه A ‖ او G : وی A ‖ 2 سورة ١٩ (مریم) آیة ٩٦ ‖ سورة ٢٠ (طه) آیة ٣٩ ‖ 3 در محبت بنده G : حدیث در محبت چو A ‖ 4–3 شیوه‌ئی ... چون حق G : — A ‖ 5 قدم G : قدیم A ‖ 6 در پوشاند : + ای گران G ، در پوشد A ‖ 7–6 کاری است ... بیرون G : اما کاری است که از فهم ووهم وعقل بیرونست A ‖ 7 ندانی G : ندان A ‖ که G : تا A ‖ 8 بخوانی A : نخوانی G ‖ بیاراست G : آراست A ‖ 9 خواست G : + که A ‖ 10 نشوی G : شوی A ‖ نگردی G : شوی A ‖ 13 عرفان G : + وجود A ‖ ومحبت G : محبت A ‖ 14 آن ... این G : این ... آن A ‖ 15 این G : آن A

مشهد تنزیه ریزند، زیرا که صد هزار عاشق مست از صدمات تفرید گریزند. ای جان جهان! درین عرصه من معزولم وشاهِ تو مات است، عشق ما فانی وگُل تو خار است. رباعیّه :

کی بو که سر زلف تو در چنگ زنم
صد بوسه بـر آن رخان گلرنگ زنم
در شیشه کنم مِهـر وهوای دگـران
در پیش تو ای نگار! بـر سنگ زنم.

الفصل الحادی والثلاثون

فی شوق العاشقین

(۲۷۳) اعلم یا اخی! — شوّقك اللّٰه — که چون محبّت کامل شد، هیمان بر مشاهده علی الدّوام در دل عاشق پدید آید، که اورا منزعج کند از حدثان بشرب لقاء رحمان. چون جان بجناح شوق در قرب پرواز کند، در قرب قرب بقوّت شوق قرب بر مزید می آید، زیرا که شوق مقوّی طیران روح است، چندانکه بیش پرّد شوقش بیش باشد، زیرا که در سراب حیرت تشنگی شوق بر تشنگی است، در مذهب عشّاق وصل نیست، اگر چه نیز فصل نیست، که حدث در قدم نرسد. پس شوق‌را حدّ نیست.

---

1 تنزیه G : + خون A ، تجرید Gh | زیرا که G : — A | گریزند G : بکریدند A | 2 جهان : وجهان AG | معزولم A : معزول G | 5 رخان G : لبان A | 6 وهوای G : ووفای A | 8 والثلاثون : والثلثون AG | 9 فی شوق العاشقین G : — A | 10 کامل G : قابل A | هیمان G : هیمانی A | 12 رحمان : رحمن G ، الرحمن A | جان G : — A | در قرب G : + شوق A | 14 شوقش بیش باشد G : — A

رؤيت جلال جانرا در شوق است، ودر آن رؤيت ذوبان قلب در شوق بر مشاهده وافر گشت.

(٢٧٤) چون چنين است كه شوق عاشقان‌را مطاياء رخت اسرار است بعالم انوار، وسبب جوامع عشق است، سيّد مشتاقان ورئيس عاشقان ــ عليه افضل الصلوات واكمل التحيّات ــ در دعا مى گفت «أسئلك لذّة النظر الى وجهك، والشوق الى لقاءك». وقال ابو سعيد الخرّاز ــ رحمة الله عليه ــ «مُلِئَتْ قلوبهم من المحبّة، فساروا الى الله طلبًا وهاموا اليه اشتياقًا، هنيئًا لهم من قلقِ مشتاق أَسِفٍ بربّه كَلِفٍ دنف، ليس لهم سكن غيره ولا مألوف سؤاه». شوق آتشى دان از لوايح مشاهده كه چون شعله‌هاء آن در دل رسد، حجب حدثانى از دل بسوزد، وبمشاهدهٔ جمال وجلال رحمانى رساند. قيل «الشوق نار الله أَشعَلَها فى قلوب اوليائه حتّى يحرق بها ما فى قلوبهم من الخواطر والارادات والعوارض والحجاب». سواقى شوق تا بحر عشق است، وبحر عشق وبحر شوق در عين الله كه عين قِدم است خشك است، زيرا كه عاشق چون با معشوق متّحد شد، شوق بر چيست وعشق جز بر خود بر كيست، بلكه عشق در نصّ «وما قَدَروا الله حقَّ قدره» عين دوئى است.

1 در شوق G : — A ‖ 4 وسبب G : سبب A ‖ 5 عليه... التحيات G : — A ‖ اسئلك لذة G : — A ‖ 6 رحمة الله عليه G : — A ‖ 7 فساروا الى G : فصاروا A ‖ طلبا G : طربا A ‖ 8 دنف G : درق A ‖ 9 آتشى دان G : آتشى است A ‖ چون G : — A ‖ آن G : + چون A ‖ 10 بسوزد G : بسوزاند A ‖ رساند G : برساند A ‖ 11 ما G : — A ‖ 12 بحر G : ببحر A ‖ 13 وبحر عشق وبحر شوق G : بحر عشق A ‖ قدم است G : قدم A ‖ 14 چون G : — A ‖ 15 بر كيست G : كيست A ‖ سورهٔ ٦ (الانعام) آيهٔ ٩١ ‖ دوئى است G : در روى اوست A

(۲۷۵) شوق مرکب عشق دان. راکب عشق بر مرکوب شوق تا دریاءِ توحید بیش نرود. اگر رود، نه شوق ماند ونه عشق. عشق از شوق مزید گیرد، بهر آنکه جز بر آن کشتی بسواحل بحر مشاهده نمیرسد، ولآلی عشق در اصداف تجلّی جمال نمی یابد. جان مشتاق اگر با حقّ أُنس گیرد، منزل أُنس جانرا از گلاب انبساط غرقهٔی بر روی افشاند، تا آتش عشق در وی بنشاند. در مجلس أُنس این مشتاق با چون تو عروسی حریف شود، که تو مستأنسان‌را اسباب أُنس حقیقیی، محقّقان شایق‌را شکوفهٔ بستان معرفتی، از کأس أُنس تو شراب رحیق توان خورد. آن قدح بنعت هجر مگردان، ای که در وصال گاه جوانمردی بر ما جفا کنی واز ما وفا نخری! درین میان با شوخی ورعنائی وفصاحت در عاشقی چه درد سری؟ رباعیه:

گــر با تو وفــا کنم نمی‌دارد سود
ور بــا تــو جفــا کنم بیازاری زود
ماننــد لبان تــو همی بــاید بــود
بــاریك ونزار وخــامش وخون آلود.

1 عشق دان G : عشق است A | راکب... شوق G : راکب ومرکوب قالب A |
تا G : + در A | 2 رود G : روند A | 3 بهر G : از بهر A | جز G : — A | کشتی
G : + چون A | نمیرسد G : — A | 4 ولآلی G : لآلی A | نمی یابد G : یابند A |
5 افشاند G : افشان A | 5–6 آتش عشق G : انس A | 6 مجلس G : مجالس A | این
G : — A | چون G : چو A | 7 محققان شایق‌را G : مشتاقان از A | 8 تو G : — A |
رحیق G : نور حقیقی A | آن قدح G : سرح آن A | 9 ای که G : ای A | وصال گاه
جوانمردی G : وصال که جوانمردان A | 10 ورعنائی G : + تو A | وفصاحت G : فصاحت
A | 11 نمی دارد A : نمی یارد G

الفصل الثانی والثلاثون
فی کمال العشق

(٢٧٦) اعلم یا اخی! ـ رزقك الله وأكرمك بعشق اهل الکمال ـ که خداوند ـ سبحانه وتعالی ـ ازلًا وابدًا ذات قدیمش موصوف است بصفات قدیمش. از جملهٔ صفات حقّ یکی عشق است، نفس خودرا بنفس خود عاشق بود. پس عشق وعاشق ومعشوق خود بود. از آن عشق یکرنگ آمد که صفت اوست، واو از تغیّر حدثان منزّه است. عشق کمال محبّت ومحبّت صفت حقّ است. در اسم غلط مشو، که عشق ومحبّت یکی است. صفت اوست، وقایم بذات اوست. در آن تغیّر نیست، بلکه بخود عاشق است. تغیّر حدثانی در او روا نیست. محبّت حقّ چنان دان که علم او «لم یزل محبًّا بنفسه لنفسه کما انّه لم یزل عالمًا بنفسه وناظرًا الی نفسه بنفسه.»

(٢٧٧) انقسام در احدیّتش نیست. چون خواست که کنز ذات بمفتاح صفات بگشاید ارواح عارفانرا، بجمال عشق بر ایشان تجلّی کرد، وبصفات خاصّ بر ایشان ظاهر شد. ایشان از هر صفتی لباسی یافتند: از علم علم، واز قدرت قدرت، واز سمع سمع، واز بصر بصر، واز کلام کلام، واز ارادت ارادت، واز حیات حیات، واز جمال جمال، واز عظمت عظمت،

1–4 الفصل الثانی والثلاثون (: الثلثون G) ... بصفات قدیمش G : — A ‖ 5 صفات حق G : صفاتش A ‖ 6 صفت G : صفات A ‖ 7 ومحبت G : + هر دو A ‖ 9 بذات اوست A : باوست G ‖ عاشق G : محبت A ‖ 10–11 محبا ... لم یزل G : — A ‖ 11 وناظرًا ... بنفسه G : — A ‖ 12 چون G : چو A ‖ 14 لباسی G : — A ‖ یافتند G : مانتند A، شاید ‹ بافتند ›

واز بقا بقا، واز محبّت محبّت، واز عشق عشق. این همه او بود، واو در ایشان ظاهر بود. تأثیر صفات در ایشان آمد. صفت ایشان بدان تأثیر قایم گشت؛ از حلول در آن عالم هیچ نیست، «العَبدُ عبدٌ والرَّبّ ربّ».

(۲۷۸) پس اصل عشق قدیم است عشّاق حقّ‌را. عشق با جان قدیم است. عشق لبلابهٔ زمین قدم است که گرد درخت جان عاشق بر آمده است. عشق سیفی است که از عاشق سرِ حدوث بر میدارد. سر کوه پایهٔ صفاتست که جان عاشق چون بدانجا رسید، مأخوذ عشق گشت. از آن ذروه بزیر نتواند آمد. هرکه معشوق حقّ شد وعاشق حقّ شد، در عشق همرنگ عشق شد. چون عاشق همرنگ عشق شد، عاشق ومعشوق یکرنگ شدند. آنگاه عاشق در مملکت حقّ حاکم شود. چون حقّ بر او غالب شد، قالب صورتش جنانی است، نفسش روحانی است، جانش ربّانی است، معشوق معشوق است، مراد مراد است، در جهان کار از آن معشوق است، اثر صفات است. گفتنش معجزات است.

(۲۷۹) مایهٔ عشق چون پیدا شد، صفت عاشق عیان گشت. عاشق مرکب عشق است. خاك آن مرکب سرمایهٔ بهشت است. عشق او مشاهدهٔ

2–3 صفت ... قایم گشت G : صفت بذات قایم است AGh ‖ 3 در آن A : درین G ‖ 4 اصل عشق G : + عشاق A ‖ 5 لبلابه : لبلابه G لبابه A ، یعنی عشقه Gh ‖ که گرد G : کرد A ‖ 6–8 سر کوه پایه... نتواند آمد G : — A ‖ 8 معشوق G : معروف A ‖ همرنگ عشق G : همرنگ حق Gh ‖ 9 آنگاه G : آنکه A ‖ 10 صورتش G : وصورتش A ‖ 11 جانش ربانی است G : — A ‖ 11–12 معشوق معشوق است A : — G ‖ 12 کار از آن معشوق است A : — G ‖ 12–13 اثر صفانست (؟) G : — A ، شاید «اثرش» ‖ 13 گفتنش G : چو گفتمش A ‖ 14 چون G : — A ‖ 14–15 عاشق مرکب G : عشق مرکب A ‖ 15 او A : از G

کلّ است. در رؤیتِ صرف صفات عشق بر عشق است. کمال در عشق نیست، زیرا که معشوق‌را نهایت نیست. بی زحمت کمال عشق عینِ کمال است. عشق در عشق کم نیست. بالاءِ عشق از تأثیر قهر خم نیست. چون عشق رسوخ گیرد، در دفتر عاشق حروف لطف وقهر نیست. در هر کشفی از ذات معشوق عاشق‌را صد هزار عشق است. اصول عشق ودولت عشق از کشف جمال وجلال است. آنجاست مشهد عاشقان. او همه جمالست، اگر بنماید، لیکن چون از جمال تجلّی عظمت کند، نه عشق باشد ونه عاشق، زیرا که محلّ فنا عشق است. منفردان عشق چون بغایت عشق رسیده اند، چون بدانند که ندانند، دانند که هیچ ندیده اند. ذرّهٔی از کشف جمالش صد هزار جان نبی وولی واله کرده. همه بازی‌گران درگه عشق اویند. معلوم شد که جمله خودرا اند، بی او بستهٔ اویند.

(٢٨٠) انشدَ سمنون المحبّ ــ رحمة الله علیه ــ فی هذا المعنی، فقال. شعر:

---

1 رؤیت G : ــ A | در عشق G : عشق A | 2 زحمت G : ــ A | عین G : ــ A | 3 در عشق G : در A | کم نیست G : کم است A | چون G : چو A | 4 گیرد G : کرد A | در دفتر G : دفتر A | عاشق G : ــ A | لطف وقهر G : قهر ولطایف A | 5 ذات A : داب G | ودولت عشق G : ودولت A | 6 او همه G : وهمه A | 7 چون G : چو A | 7–9 لیکن... کشف جمالش G : لیکن چو اورا جلال بحکم جمعیت کمال وغیرت عشق لایزال با شیوهای گوناگون ونقشهای بوقلمون بوشاید. شعر: جمالك فی کل الحقایق... ولیس له الا جلالك ساتر، لاجرم A | 10 نبی وولی G : ولی ونبی A | کرده G : ــ A | اویند G : او اند A | 11 اویند G : او اند A

قد کنتُ أزعم انّی قد بلغتُ من الهوَی
الی غایة ما بعدها لیس مذهب
فلمّا تفرّقنا تذکّرتُ ما مضَی
وأیقنتُ انّی انّما کنتُ العبُ.

عشق کمالی است که از کمال حقّ است. چون در عاشق پیوندد، از صرف حدوثیّت بجلال الٰهیّت ظاهر وباطنش ربّانی شود، معدن اصل طلب کند، واز حوادث دُهور وصروف زمان وتأثیر مکان متغیّر نشود. چون در عین کمال بود، سواترِ ربوبیّت بر خیزد وعاشق ربّانی با معدن اصلی برد، در ربط خاکی در اکناف کرم محفوظ باشد، وارواح قدسی در حظایر قدس از تغیّر عالم محجوب باشد. جز نقل از مقام بمقام نباشد. هرکه بعشق حقّ زنده شد، ذکر موت بر ایشان روا نباشد، هرکه بعشق حقّ زنده شد، ذکرِ موت بر وی راه نیابد. بیت:

بتیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی
که از شمشیر بو یحیی نشان ندهد کس از احیا.

1 قد کنت ازعم A : وازعم G ‖ 2 غایة A : مذهب G ‖ لیس G : لی AGh ‖ 4 وایقنت G : وابقیت A ‖ 5 چون G : چو A ‖ 6 بجلال G : بجمال A ‖ 7–10 وصروف... از تغیر G : وصرف صوارف اعصار دور گشته، پرواز شهباز نفس مطمئنه اش بآواز طبل ارجعی الی ربك وحکم کلی الینا راجعون که بدو رسد از ظاهر این A ‖ 9 حظایر : حضایر G ‖ 10 باشد A : نباشد G ‖ ذکر موت... زنده شد A : — G ‖ 12 ذکر A : دکر G ‖ بیت G : شعر A ‖ 13–14 بیت از سنائی است. رك : دیوان سنائی مصحح مدرس رضوی. تهران ۱۳۲۰ ص ٤۹ ‖ 14 کس از احیا A (ایضا دیوان سنائی ص ٤۹) : کسی احیا G ‖ بو یحیی : کنیهٔ عزرائیل است

وقال ـ علیه الصلوة والسلام ـ « ارواح الشهداء فی اجواف طیر خضر ». قال الله تعالی « بل أحیاءٌ عند ربّهم ». ومعلوم است که فرمود « من عشق وعفّ وکتم ومات، مات شهیدًا ».

(۲۸۱) چون عاشق هم نعت عشق شد، چون عشق بمعدن اصلی باز شود، عاشق‌را همرنگ خود کرد، بقرب معشوق باز رساند، تا چون روحانیان ملکوت در اعلی علّیین با طاووسان ملایکه بپرد، مثل خضر والیاس وادریس وعیسی ـ علیهم السلام ـ چون صفتشان ربّانی شد، سماواتی گشتند. کَونَین ایشانرا مسخّر شود. هرجا که خواهند خودرا بنمایند، مثل خلیل وکلیم وهارون وحبیب ـ علیهم الصلوة والسلام ـ ایشانرا در جملهٔ اکوان بینند وشناسند. بعضی‌را اجسام در تراب بگذارند مثل ابو بکر وعمر وعثمان وعلی وسلمان وابو ذر وحذیفه واویس قرنی وثابت بنانی ـ رضوان الله علیهم اجمعین ـ بعضی‌را لحوق کلّی پدید آید وحجاب کلّی بر خیزد، چون از وطن خاکی بعالم پاکی نقل کنند، تا بحجاب عزّت وکبریا برسند، چنانکه ذو النّون مصری ـ رحمة الله علیه ـ خبر داد وگفت « روزی در بادیهٔ

1 وقال G : قال A ‖ الصلوة G : — A ‖ والسلام G : السلم A ‖ الشهداء G : شهدا A ‖ 2 سورة ۳ (آل عمران) آیهٔ ۱٦۳ ‖ ومعلوم است G : معلوم است A ‖ فرمود G : گفت A ‖ 4 چون ... چون G : چو ... چو A ‖ اصلی G : — A ‖ 5 کرد A : کرده G ‖ 5–8 معشوق باز رساند ... کونین ایشانرا G : معشوق در حضیرهٔ قدس (حظیرهٔ قدس) وحضرت خضرت طوبی انس بر تخت سلطنت لکم فیها ما تشتهی انفسکم ولکم فیها ما تدعون بنشاند، پس همه کارهای با خطر مما لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا علی قلب بشر خطر A ‖ 6 اعلی : اعلا G ‖ 8 هرجا G : هرچه A ‖ خودرا A : ره G ‖ 9 وهارون G : — A ‖ علیهم الصلوة والسلام G : — A ‖ 10 ابوبکر G : — A ‖ وعمر G : عمر A ‖ 11-12 رضوان الله علیهم اجمعین G : — A ‖ 12 لحوق G : حرق A ‖ 13 بحجاب A : حجاب G

می رفتم، جوانی دیدم که جان تسلیم حقّ می کرد، اثر عرفان بر رویش بشناختم، گفتم: یا اخی! بگو: لا اله الّا اللّٰه. گفت: شرم نداری که میان عاشق ومعشوق تداخل می کنی؟ — شعر:

مـن لایم والّارا   او باقی واو والا.

آنکه «هو» گفت، وشهباز روان پُر عشقش پرواز کرد.»

(۲۸۲) نشانشان چنین عجیب است واحوالشان چنین غریب. عالم طبیعت قفص مرغ نیست. عاشق در جهان نگنجد. «ضاقت علیهم الأرض» صفت اوست. بیت:

عشق بی چار میخ تن باشد   مرغ زیرك قفص شکن باشد.

صدف جان محل دُر عشق است وجان با جانانست. «القلوب بین اِصبعین من اصابع الرّحمن، والارواح فی یمین الرّحمن». در عشق مقصود نیست، وعشق با مقصود موجود نیست. بیت:

عشق ومقصود کافری باشد   عاشق از جان خود بری باشد.

نقش‌را در عالم عشق ره نیست، زانکه عقل ونفس در ره عشق با هم نیست.

---

1 جوانی G : جوانی‌را A ‖ عرفان G : عارفان A ‖ بر رویش G : بروی A ‖ 2 الا الله G : + جوان A ‖ 3–5 عاشق ومعشوق... پرواز کرد A : من ومیان حق جز حجاب کبریا نمانده است. تو آنکه گویی که اورا یاد کن G ‖ 6 نشانشان... عالم G : — A ‖ 7 قفص G : بر قفص A ‖ سورة ۹ (التوبة) آیة ۱۱۹ ‖ 8 بیت G : شعر A ‖ 9 زیرك G : دانا A ‖ 10 صدف جان G : + چو A ‖ 11 والارواح G : الارواح A ‖ 12 وعشق G : عشق A ‖ بیت G : شعر A ‖ 13 بیت از سنائی است. رك به «حدیقة الحقیقة» مصحح مدرس رضوی. تهران ۱۳۲۹ ص ۳۲۷ ‖ ومقصود G : مقصود A ‖ جان AG : کام (حدیقه ایضاً) ‖ 14 ره نیست A : قدم نیست G ‖ 14–2 ص ۱٤٤، عقل ونفس... شکار G : نفس هدف سهام

عشق مرغ جان‌گداز است. عشق جان‌را چون کبوتر وباز است. بیت :

نکند عشق نفس زنده قبول   نکند باز موش مرده شکار.

امر ونهی در راه عشق منسوخ است. کفر ودین از سرای عشق محجوب است. آفاق در اشراق عشق محترق است. کَون در تحت سُمّ رخش عشق مضمحل است. بیت :

پیش آنکس کـه عشق رهبر اوست
کفـر ودین هـر دو پردهٔ درِ اوست.
هـر چه در کاینـات جـزو وکُلند
همـه در راه عشق طـاق بلنـد.

(۲۸۳) سرشت گوهر عشق در ازل بوده است. در آن عالم جان وعقل‌را راه نبوده است. آنکه عشق اورا روی بنماید، جوهر صفتش ازین خاکدان برباید. بیت :

عشق برتر ز عقل واز جانست   لی مع الله وقت مردانست.

امر ونهی است ومعروض احکام کفر ودین، محبوس چار میخ آفاق است ومحسوس کون‌را مشاق. ای نفس تو در عجب بلایی، در عشق کریز وبین ولایی A ‖ 3 راه عشق G : راه A ‖ 4 کون AG : شاید «اکوان». رك به شاهنامهٔ فردوسی، چاپ بروخیم جلد ٤ (تهران ١٣١٣) ص ١٠٤٩ ببعد ‖ 6–9 دو بیت از سنائی است. رك به حدیقة الحقیقة ص ٣٢٨ ‖ 8 وکلند AG : کل اند (حدیقة ایضًا) ‖ 9 همه ... بلند AG : در ره عشق طاقها، بل اند (حدیقه ایضًا) ‖ 10 در آن G : در A ‖ 11 عقل‌را G : عقل A ‖ آنکه عشق اورا A : آنکه‌را راه عشق G ‖ بنماید G : نماید A ‖ جوهر G : جواهر A ‖ 13 بیت از سنائی است (حدیقه ایضًا) ‖ واز G (حدیقه ایضًا) : وز A ‖ مردانست G : + عشق ومعشوق وعاشق است یکی، هرکه همچون شناخت، مرد آنست A (این بیت در حدیقه ص ٣٢٨ - ٩ نیامده)

در عاشق گبری وکافری نیست، بد خویی وابلهی نیست، کمال تحیّر صفت عاشقان است. خضوع وخشوع صفت بیدلان است.

طفل‌را بار عشق پیر کند   باشه‌را عشق پشّه گیر کند.

بهشت جای زاهدان است. کنشت خرابات عاشقان است. نا رسیدگی در عشق نیست. ناتوانی در راه عشق نیست.

(٢٨٤) آنچه گفتیم جز صفت عشق وعاشق نیست. نهایت عشق بدایت معرفت است. در معرفت عشق بر کمال است. گر عاشق با معشوق همرنگ شود، مقام توحید یافت. اگر در معرفت متحیّر شود، مقام معرفت یافت. منتهای عشق تا بدین دو مقام است. چون عارف شد از صفات معرفتش، صفات حقّ روی نماید. ذکر ذاتی وفکر صفاتی حیا در قدم حکمت ازلی، جمع عین عاشق ومعشوق در عین جمع عشق اقتضا کرد، پس هرکه‌را عشق رسد، اورا بدین جمع کشد، بفناء فعل ونعتش اوّلاً، وفناء فنا ثانیًا، وبقائهما ثالثًا، وبقاء بقا رابعًا معشوق باشد. در ملك ربوبیّت بنعت الوهیّت تصرّف کند، سعادت کبری یافت. اگر باز عشقش بمشاهدهٔ توحید برد،

1–2 در عاشق ... بیدلان است G : کیمیا که می‌گویند جز عشق ترقی بخش نیست A ‖ 3 بار G (حدیقه ص ٣٢٩) : باز A ‖ باشه‌را عشق پشه گیر کند AG : پشه‌را عشق باشه گیر کند (حدیقه ص ٣٢٩) ‖ 6 آنچه G : این چه A ‖ نهایت G : تناهی A ‖ 8 مقام توحید G : مقام معرفت A ‖ اگر در معرفت ... یافت G : — A ‖ 9 چون G : چو A ‖ از صفات G : اوصاف A ‖ 10 صفات G : از اوصاف A ‖ ذکر G : سر A ‖ وفکر A : فکر G ‖ 11–13 عین عاشق ومعشوق ... معشوق باشد A : عین قدم تفرقه در افعال تمکین در استقامت در رؤیت بقاء عین حقیقت اسرار علم از شرایط عشق عاشق‌را برون برد، وصول معروف از درد عشقش بستاند در حضرت مجد ملك می باشد G ‖ 14 برد G : برد A شاید «برد»

وصولِ موحِّد بیابد، شهود عین بیابد، کانّه هُو شود. توحیدش از زحمت حدثان منفرد کند، بمرکب تفرید بعالم تجرید شود. رؤیتش جز مشاهدهٔ کبریا وعظمت بقا وقدم ازلیّات وابدیّات نباشد.

(۲۸۵) دربن منازل عشق نماند. سرّ توحید بصدمات وجدانی از دلْ لذّت عشق بستاند. عالم جمال نیست، اگر هست ننمایند. اجلال در اجلال وتعظیم در تعظیم است. قبض از رکوب عظمت، بسط از نشاط وجدان، معرفت در معرفت، حرمت در حرمت، احتشام در احتشام از رؤیت انوار عظام، سُکر در سُکر از بدیههٔ قدم ظهور، وَلَه در وَلَه در بحر ازل، دهشت در دهشت از فردانیّت ابد، صحو از رؤیت بقا، فنا از تأثیر سطوت انوار ذات، بقا از تأثیر جمال نفس کلّی. در آن منزل نه حظوظ حدثانی، نه آفات نفسانی، واز انبساط حقّ در موحّد انبساط پدید آید.

(۲۸٦) چون در لجّهٔ بحرِ قدم عین جمع از اوصاف مخلوقی مقدّس شد، محلّ اتّحاد یافت، آنکه شطحیّات گوید. از اینجا بود حدیث «سبحانی» و«لیس فی جبّتی غیر الله»، وسرّ «انا الحقّ». اگر ندانی، از آن شیر مرغزار توحید وشهسوار میدان تجرید، ابو بکر شبلی ــ رحمة الله

1 موحد A : موجد G ‖ 3 بقا A : وبقا G ‖ 4 بصدمات G : صدمات A ‖ وجدانی A : وحدانی G ‖ 5 ننمایند G : ننماید A ‖ 6 اجلال وتعظیم در تعظیم است G : اجلال است، تعظیم در تعظیم A ‖ 7 در معرفت G : — A ‖ 7–11 از رؤیت ... حظوظ (: خطرات Gh) G : کرامت در کرامت، رغبت در رغبت نزد معشوق ولایت بخش بی علت وهمت فزای بی نهایت بیند، بانبساط معشوق، پس بیك گام از حد حدثان بجهد وآن خطوة A ‖ 11 واز A : نه از G ‖ 12 چون G : چو A ‖ قدم G : — A ‖ 14 غیر الله A : — G ‖ ندانی G : دانی A ‖ 14–15 از آن G : از سران A ‖ 15 ابو بکر G : — A

علیه ــ بشنو که روزی در مجلس موحّدان رمزِ این حدیث در بیتی پیدا کرد. چون سکر وجد بر او غالب شد، گفت. شعر:

تبارَکت خطراتی فی تعالائی   فلا الّه اذا فکرّت اِلّائی.

چون بدان عالم رسیده اند، فعلشان ربّانی، قولشان ازلی وابدی است، کما قال ابو سعید الخرّاز ــ رحمة الله علیه ــ «للعافین خزائن اودعوها علومًا غریبةً وانباءً عجیبة، یتکلّمون بها بلسان الابدیّة ویخبرون عنها بعبارات الازلیّة». بیت:

بایزیــد ار بگفت سبحانی   نه ز جهلی بگفت وویلانی
آن زبانی که راز مطلق گفت   راست جُنید کو انا الحقّ گفت.

این بود که گفتیم قصّهٔ عاشقان روحانی وربّانی، ای «عبهر» صفت چشم تو، سر افعال در روی تو، سحر غمزهٔ جادوت عاشقان موحّدرا هاروت وماروت، عشق تو مرکز فلك لا یزالی است. اگر چه در آن عشق عاشقان‌را از حدثان هزار ناله وزاری است.

(٢٨٧) در رنگ شقایق جبین تو دیدهٔ جان‌را صد تجلّی است. در شیوهٔ آن چشم عقل کلّ‌را در عین فعل صد تدلّی است. بیت:

آن کس داند حال دل مسکینم   کورا هم ازین نمد کلاهی باشد.

بگوییم که مصباح صفات در مشکات آیات است. عاشقان موحّدرا درین

1 بشنو که G : ــ A ‖ این حدیث A : آن حدیث G ‖ 2 وجد G : وحد A ‖ شعر G : ــ A ‖ 3 تعالائی G : معانی A ‖ فلا... الائی G : ما اله الا فکرة ان لای A ‖ 4 بدان G : بدین A ‖ رسیده اند فعلشان G : وسف (وصف) کفتنشان A ‖ ربانی G : + است A ‖ از 4 تا پایان کتاب G : والله یقول الحق وهو یهدی السبیل الاحق. تمت الرساله A

فصل بسی عبارات است؛ درین بیتِ آن بوالعجب عاشق، آن دولتی شایق، ابو المغیث حسین بن منصور ـ رحمه الله وقدّس روحه ـ ازین شطح بسی رمزها واشارات است در سکر توحید از دیدهٔ یکتا بین، چون خون می راند ومی گفت، شعر:

سبحان من اظهر ناسوته　　سرّ سنـا لاهوتـه الثـاقب
ثمّ بـدا فی خلقه ظاهرًا　　فی صورة الآکل والشّارب.

(۲۸۸) تمّ الکتاب بحمد الله وحسن توفیقه، والصلوة علی سیّد العاشقین وامام الشائقین، عنقاء مغرب اللّاهوتی فی قفص الناسوتی، وعلی آله واحبّائه اجمعین. اللّهمّ نوّر قلوبنا بنور حکمتك، وثبّت قلوبنا بدوام ذکرك وحلاوة مناجاتك ولذّة کلامك، وروّح ارواحنا بلطفك، ونوّر قلوبنا بنور قربك، وقرّر عیوننا بمحبّتك، وطیّب اسماعنا بلذایذ مناجاتك، انّك علی ما تشاء قدیر. اللّهمّ روّح قلوبنا بمشاهدة جلالك وأرِنا عجائب ملکوتك، واجعل لنا حظًّا من نصیب انسك، واجعل لنا من عندك موقفًا، تقرّبنا من نفسك، وتؤنسنا بأُنسك، ولا تخیّبنا من ذلك کلّه، یا ارحم الرّاحمین!

تمّ کتاب عبهر العاشقین من الواردات القدسیّة علی العاشق الوامق، المحبّ الشائق، العارف الملیح، الموحّد الصادق، ابی محمّد روزبهان، قدّس تعالی سرّه.

حواشی کتاب عبهر العاشقین

از نویسنده‌ئی ناشناس

حواشی فصل پنجم

. . . .

۱

صفحهٔ ۳۵ سطر ۱۶ نظام معرفت: نظام آن معرفت وقوام آن محبّت که از رؤیت کون در آید، چنانچه حضرت خلیل‌را ـ علیه السلام ـ در آمد از رؤیت نورانیّت زهره وماه وآفتاب، که صفاء ملك ایشانست ومنشأ نشأ وربوبیّت وپرورش آن سه <. . .> که آن سرّ ملکوت ایشانست <. . .> حقّ تعالی بصفت عظمت <. . .> از آن هر سه آفل روی بجناب حقّ قدیم کرد که «انّی وجّهت وجهی للّذی فطر السموات والارض حنیفًا وما انا من المشرکین»، زیرا که آن سه مجالی آیات، نه همچون حسن آدم مجلی ذات. وبدانك عاشق چون در عشق انسانی <. . .> کمال درو رسید؛ نشأتی عاشقی ومعشوقی در اوج شده، باتّحاد میرسد، ورنگ دویی میگذارد، تا

3 حواشی فصل پنجم نسخهٔ G از نیمهٔ فصل پنجم آغاز میشود (رك به ص ۳۵ متن کتاب حاضر) وبنابرین حواشی نیز از همینجا آغاز میگردد. مواضعی که چند نقطه گذاشته شده، لایقرأ است ‖ 11 وجهت : – Gh ‖ 11–12 سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ٧٩

خود عشق وعاشق ومعشوق میشود. پس بقدس وحدت غنی میگردد از اخذ حظّ لذّت جمال، زیرا که لذّت در دویی صورت می‌بندد. پس درین موطن قوام محبّت انسانی هم شکسته می‌شود، چنانچه حضرت شیخ ــ رضی الله عنه ــ در رسالة القدس می‌فرماید که «صدمات قدوسی چون متجلّی شود بجان اهل معرفت، حلاوت جمال از مرد بستاند، تا نه عاشق رعنا باشد، که موحّد استوار باشد، که مبادی عشق اقتضاء بندگی کند، وعظمت توحید خدایی اقتضا کند» انتهی کلام الشیخ، قدّس سرّه.

۲

ص ۳۵ س ۱۸ زیرا که: زیرا که آن خاصّیّت حسن ایشان است.

۳

ص ۳٦ س ۱ اولم تؤمن: که آن احیاءِ موتی است، تا باشد بشهود جمال قدم رسد.

٤

ص ۳٦ س ۱ محل ایمانست: نه محل شهود جمال قدم.

۵

ص ۳٦ س ۲ در آیات نیست: وآن حضرت‌را ــ علیه السلام ــ نوبت شهود انسانی ــ که رؤیت بصری است ــ نیست، چه آن نوبت حضرت خاتم است ــ علیه افضل الصلوات واکمل التحیات، وعلی آله واحبّائه.

2 لذت Gh: شاید «ولذت»

٦

ص ۳٦ س ۳ عشق: یعنی عشق غیبی الٰهی.

۷

ص ۳٦ س ۵ در آن آینه دید: حاصل آنکه حقّ ـ تعالی شأنه ـ بمقتضای « هو الظاهر والباطن » ظاهر است وباطن، ومرآت ادراك باطن ومعنی حقّ تعالی قلب وسرّ وروح عارفان است، ومرآت ادراك ظاهر وصورت حقّ حواسّ ظاهر، یعنی مشاعر جزئیّهٔ ایشانست بمعونت قلب وسرّ وروح، ومرآت ادراك وجه قدیمِ کریمِ حقّ چشم سَرِ عاشقان انسانی است، وچون خلیل‌را ـ علیه الصلوة والسلام ـ این نوبت نبود، برؤیت باطن ومعنی حقّ بدیدهٔ سر اکتفا فرمود، واین نوبت‌را بحضرت ختمی ـ علیه افضل الصلوات واکمل التحیّات ـ گذاشت.

۸

ص ۳٦ س ۹ آلت معرفتست: زیرا که منکر ـ یعنی مستقبح ـ مظهریست از مظاهر حقّ، پس عارف‌را آلت معرفت باشد.

۹

ص ۳٦ س ۱٦ محض ترّهاتست: زیرا که اگر چه حقّ در مستحسن ومستقبح پیداست، امّا در مستحسن بصفت جمال ولطف تجلّی دارد، ودر مستقبح بصفت جلال وقهر.

۱۰

ص ۳۷ س ۳ بیرون آیی: اگر شبهه در آید که حضرت حبیب ـ

10 ختمی Gh : شاید « ختمی مرتبت »

علیه افضل الصلوات واکمل التحیّات ــ مگر از خودی خود بیرون نیامده بود که از مستقبح متغزّز شدی ــ معاذ الله ــ آن حضرت اکمل موجودات واعرف عرفا واتمّ موحّدان بل شخص کمال وعرفان وتوحیدْ آن حضرت است، ومن دونه اجزاؤه واظلاله، وهمهٔ اشیارا در موقع کمال می دانست، حتّی تغزّز لطیف از کثیف، واین از مقتضیات فرق ثانی ومرتبهٔ جمع الجمع است در کتب صوفیّه، بطلب! فلکلّ مقام مقال ولکلّ عمل رجال.

۱۱

ص ۳۷ س ۴ بچشم صرف صرف قدم: یعنی بچشم صورت که مدد از نور قدم نداشته باشد.

۱۲

ص ۳۷ س ۷ محرم نیست: حاصل این قراین وفقرات آنست که هرکه صاحب ذوق تجلّی وجه حقّ در حسن انسان نیست، از فهم این معرفت محروم واز قبول این حکایت دور است.

۱۳

ص ۳۷ س ۱۱ در سطر صفت: یعنی قرآن.

۱٤

ص ۳۷ س ۱۱ ونحن اقرب: در بیان قرب حقّ تعالی بانسان، چون مزهٔ ذوق شهود انسانی در آمد، دل ــ که محلّ تفاصیل معرفت شوق الٰهی است ــ عرضهٔ فترت می شود، وغارت عبارت از آنست، واز تفاصیل عرفان

---

2 متنغزز (رك به س ٥ صفحهٔ حاضر) : متغزز Gh

ـ که نزول از نشأ وحدت به نشأ کثرت است ـ عروج بلذّت تجلّی وحدت می‌کند بمعراج عشق انسانی، وعمارت نگارخانهٔ عشق بجمال معشوق اشارت بآنست.

حواشی فصل ششم

۱۵

ص **۳۸** س **۹** **وزر** کانی: حاصل آنکه جان انسانی روحانیست، وتن او جسمانی، وبسبب تعلّق روح بتن، مقتضیات روح مغشوش شده، همچون زر کانی که بمس یا غیر آن آمیزد. پس هرگاه که در بوتهٔ ریاضت ـ چنانچه لایق باشد ـ گداخته شود، از غَشّ (: از عشق Gh) خلاص شود، وبصفای معدنی باز گردد.

۱٦

ص **۳۸** س **۱۲** **قبول جمال روحانیّات یافت**: همچون آئینه که جلا (: جلی Gh) یابد ومستعدِ انعکاس صور شود.

۱۷

ص **۳۸** س **۱۴** **حجاب جان انسانی بر خاست**: یعنی پردهٔ کثافتِ طبعِ بشری از جان انسانی بر خاست.

۱۸

ص **۳۸** س **۱۵** **مُتحّد شد**: یعنی بروحانیّات پیوست.

۱۹

ص **۳۸** س **۱٦** **هم رنگ مستحسن شد**: یعنی بعد از آنکه فطرت

عاشق روحانی شد، وبسبب روحانیّت استعداد اتّصال بروحانیّات یافت، که آن رکن اوّلست. دیگر بأنوار روحانیات ـ که معدن حسن است ـ پیوست، که آن رکن دومست. دیگر آن روحانیّت که بروحانیّتِ عاشق اتّصال یافته، رنگ عشق پذیرفت، ومناسب معشوق شد در تلوّن بلون عشق؛ پس رکن سیّم پدید آمد، چنانکه فرمود « ثلثان قمر عشق از خسوف بیرون آمد ». ومضایقه در لفظ « ثلثان » ـ <که> از عالم حساب دانی بأخصّ است ـ <در بیان> شیخ ـ قدّس سره ـ عین بوالفضولیست، چه غرض بیان ترقی است نه تحدید ربع وثلث. بعد از آنکه عشق غیبی تلوّن بلون عشق در عاشق دید، در حسن معشوق مقابل دیدهٔ عاشق آمد، وبر او جلوه کرد. پس آن یك نور بدو اسم ودو صفت بر آمد: در عاشق دیدهٔ بینا شد، ونام عاشقی گرفت؛ ودر معشوق روی زیبا گشت، وصفت معشوقی پذیرفت، ـ واین رکن چهارم عشقست. وباجتماع عمدة العناصر الاربعة تمّ العشق، وبتمامه وردت الانسانيّة موردها، ونالت مقصدها، فافهم! هداك الله تعالى سواء الطريق، وأذاقك حلاوة الحقيق.

٢٠

ص ۳۹ س ۲ برابر استعداد عاشق آمد: حاصل آنکه سالكِ عشق (: عشقیِ Gh) فطرت، چون بواسطهٔ ریاضاتِ لایقه از لوازم طبع بشری پاك شد ورها گشت، ورنگ عشق پذیرفت، لیاقت عاشقی پیدا کرد. پس از مکمن الٰهی ومعدن استعداد ذاتی، نشانی که مبدأ حسن تواند شد وعنوان معشوقی پذیرد بی مظهری، برابر استعداد عاشق آمد، چنانچه فرمود « بعد از این (: آن Gh)

صفات مستحسن چون هم رنگ مستحسَن شد » (ص ۳۸ س ۱۵) الی آخر الکلام

۲۱

ص **۳۹** س **۴** مقابل نور دیدهٔ عاشق شد: یعنی آنچه در حضرت امکان واستعداد، برابر استعداد عاشق آمده بود، در صورتِ معشوق برابر دیدهٔ عاشق آمد.

۲۲

ص **۳۹** س **۴** آن دو نور: نور جمال قدَم در حسن معشوق، ونور دیدهٔ عاشق.

۲۳

ص **۳۹** س **۵** جزویّت پذیرد: یعنی بتعیّن عاشقی ومعشوقی متعیّن شود، تا یکی‌را عاشق گویند ویکی‌را معشوق.

۲٤

ص **۳۹** س **۵-٦** معنی در معنی: عاشق در معشوق.

۲۵

ص **۳۹** س **٦** حسن در استعداد: معشوق در عاشق.

۲٦

ص **۳۹** س **٦** متّصل گشت؛ یعنی چون حسن معشوق واستعداد عاشق بیکدیگر نسبت تامّه پیدا کردند.

۲۷

ص **۳۹** س **۷** هم طبع دل معشوق شود: همچنانکه در صفت همرنگ باشد.

۲۸

ص **۳۹** س **۸** متّحد شود: بسبب آنکه طبع عاشق روحانی شده است.

۲۹

ص **۳۹** س **۸** سِرّ با سِرّ: بکسر هر دو سین، یعنی سرّ عاشق وسرّ معشوق. یا بکسر سین اول وفتح دوّم، یعنی سِرّ عاشق با سَر عاشق، وآن تأکید فقرهٔ سابق باشد، یعنی «نور دیدهٔ روح» تا آخر.

۳۰

ص **۳۹** س **۹** صفات معشوق: مقصود از صفات معشوق صفات روحانیّهٔ مکنونه در مکمن استعداد معشوق است من حیث المعشوقیّة، که بآن صفات غلبه واستیلا ونفوذ در عاشق دارد، وآن از معدن قهر وسلطنت ربوبیّت است واُلوهیّت، ربّ واَلَه است نسبت با مربوب.

۳۱

ص **۳۹** س **۱۲** فرا گیرد: هم از آنِ عاشق وهم از آنِ معشوق، هر یك از وجهی: در معشوق بصورت غلبه واستغنا وناز، ودر عاشق بصفت مغلوبیّه وافتقار ونیاز. وهم معشوق وهم عاشق در تحت قهر وغلبه عشقند، که هر یك‌را چنانکه مقتضای استعداد اوست، مَجلیِ شیئون خود ساخته. وبدانکه در این طریق فتوح وفوائد عاشق‌راست غالبًا ـ که بر قَدَم عبودیّت است ـ نه معشوق را؛ فافهم.

۳۲

ص **۳۹** س **۱۵-۱٦** ملازم درد بماند: بسبب حرمان از مقتضیات

خود بواسطهٔ استیلاء قهرمان عشق بر او ومنع او از مقتضیات.

۳۳

ص ۳۹ س ۱٦ التباس: یعنی التباس در عشق گذشت.

۳٤

ص ۴۰ س ۱ پدید آید: یعنی روح‌را هوس شهود جانان ـ یعنی حقّ ـ در جان پدید آید، وآن‌را رتبهٔ عیان گویند، ومرتبهٔ روح اینست. ونیز روح‌را بسبب غلبهٔ نشأة عشق، هوس شهود جانان در جمال جان ـ که صفات لطیفهٔ معشوق است ـ پدید آید. وآن نیز مقام التباس در عشق است.

۳٥

ص ۴۰ س ۲ بر آید: از غلبهٔ آفات بسبب امتزاج واشتباه احکام نفس وعقل وروح.

۳٦

ص ۴۰ س ۳ این معجونات: یعنی چون چهار رکن عشق جمع شوند.

۳۷

ص ۴۰ س ۳-۴ از جهان عقل: یعنی تعیّن اوّل که جامع مجموع نشآت کونیّهٔ معنویّه وصوریّهٔ مجرّده ومادیّه است.

۳۸

ص ۴۰ س ۴ طلب جانان کنند: تا بوساطهٔ هر حاسّه‌ئی بتجلّی مخصوص بآن حاسّه فایز شوند.

۳۹

ص ۴۰ س ۵-۶ کمال عشق پدید آید: وآن شهود وجه الهیست کما هو در پیکر زیبا منظرِ انسان، وترتّب آثار بر آن از اخلاق حمیده ومعارف سنیّه وقُدَر غالبه علی ما یلیق بهذا الموطن.

٤٠

ص ۴۰ س ۷-۸ وسکون نفس: یعنی آرامیدن فی الجمله بسبب وصول بمبادی منزل، ومراد از سکون نفس نه استقامت است، چه آن در نهایت حاصل میشود.

٤١

ص ۴۱ س ۷ فلا یمیلان: ای لا یتفرّقانِ بعد الاجتماع أبداً، والمراد اتّحاد روحِهما فی العشق وعدمُ زوال المحبّة، وان بَعُدَ شخصاهما بُعْدَ ما بَیْنَ المَشرق والمَغرب.

٤٢

ص ۴۱ س ۸ از بام عقل پرتوئی: یعنی شعشعهٔ جان عاشق ومعشوق که باتّحاد رسیده، از بام عقلِ هر دو پرتو بعالم فعل ایشان ــ که بدنهاء هر دو است ــ اندازد، وعقل <را> ــ که مبدأ کونست ــ تشبیه فرموده به بامی، که از آن چراغی آسمانی (: باسمانی Gh) که ازو نیّری به پستی تابد، وآن روح است، < پرتو افکند >.

٤٣

ص ۴۱ س ۹ شغف: یعنی پرده که پیش از شغافست. ودل هفت

پرده دارد، هر پرده نامی دارد، وجای چیزیست. وچون شرح آن ضروری این موطن نیست، باختصار کوشیده شد.

٤٤

ص ۴۱ س ۱۱ بشغاف: یعنی اندرونه.

٤٥

ص ۴۱ س ۱۲ استشهاد پدید آید: یعنی عشق در مُحبّ چندان کمال گیرد که سرایت در محبوب کند، وحُبّ او با مُحبّ غلبه شود، تا تمیز محبّی ومحبوبی بر خیزد.

٤٦

ص ۴۱ س ۱۳ از گزاف: یعنی بی احتیاط واندیشه با محرم ونامحرم وآشنا وبیگانه.

٤٧

ص ۴۱ س ۱۴ ذهول عقل: یعنی عقل متعارف که آلت ادراکست.

٤٨

ص ۴۱ س ۱٦ وصبابتست: تمام این الفاظ مذکوره تا صبابت، الفاظ دالّه است بر غلبهٔ نشأة محبّت، وتفصیل معانی آن در کتب لغت ودر اصطلاحات صوفیّه مسطور، فلیطلب هنالك. ووجدان معانی آن کماهی موقوفست بحصول آن. والله المُعطی!

٤٩

ص ۴۲ س ۱ سواقی: من السّاقیة.

۵۰

ص ۴۳ س ۳ حضور وغیبت باشد: حضور آنست که سراپای وجود خود از معشوق پُر یابد، بلکه خود همه معشوق بیند. وغیبت آنکه هر چند در سراپای خود نگرد، معشوق نیابد.

۵۱

ص ۴۳ س ۴ سُکر وصحو باشد: سُکر آنست که آثار عقل در سطوت عشق ناپدید شود. وصحو (: ومحو Gh) آنکه عقل‌را با وجود غلبهٔ عشق مکنت اجرای احکام وآثار خود باشد.

۵۲

ص ۴۳ س ۵ تا بدین دروازه است: تا بدین مرتبه هنوز عشق‌را مجازی خوانند، اگر چه در نهایت تقدّس وتحفّظ باشد، زیرا که اگر چه جانش در صورت معشوق عاشقِ حقّست، امّا خود نمیداند، وپندارد که عاشقِ آن صورتست، چنانکه فرمود «لکن عشقِ صانع از عشقِ مصنوع باز نمیداند».

۵۳

ص ۴۳ س ٦ مبدأ: مبتدی.

۵٤

ص ۴۳ س ۷-۸ عشق ربّانی بر دارد: نه بآن معنی که چشم از آن صورت بر دوزد وروی از او بگرداند، بلکه بکشف عشق رسد، وبر

او طاهر شود که حقّست <که> بصورت معشوق بر وی تجلّی نموده، ومعاملاتِ الٰهیّهٔ غیبیّه از آن صورت با خود یابد، بی آنکه صورت معشوق‌را خبر از آن باشد.

٥٥

ص ۴۲ س ۱۰ از مرکب حقیقت پیاده رو باشد : یعنی اورا در راه حقیقتْ قوّهٔ قدم نباشد بسبب قید شهوت که بر پای او باشد.

٥٦

ص ۴۲ س ۱۵ این سه جوهر : یعنی عشق طبیعی وروحانی وربّانی.

٥٧

ص ۴۲ س ۱۶ ای دانهٔ مرغان : خطاب با معشوق.

٥٨

ص ۴۳ س ۲ خاك در دیده : یعنی از افتادگی هم جنس خاك راهِ تو شده، تا آن خاك بپای تو واصل شود.

٥٩

ص ۴۳ س ۳ اقالت عثرت عاشق رواست : یعنی اگر چه میل این طبع روحانی از همچون من عاشقی پیش.تو < . . . > عاشق رواست.

٦٠

ص ۴۳ س ۴ سزای این دولت کجاست : یعنی از میانِ عاشقان بغیر همچو منی که‌را مرتبهٔ انبساط با معشوق است؟ چه این رتبهٔ اهل رسوخ

16 پیش تو : متأسفانه شش کلمه محو شده است ‖ 19 که‌را : کرا Gh

در عشق است، که عشق روحانی در ایشان رنگِ طبیعت بهیمی نگیرد، واز حقّ محجوب نشود، بلکه در مثل شیخ ـ قدّس سرّه ـ انبساط با معشوق عین مقابله با اذواق الٰهیست. اللّهمّ! قدّس روحه وزد فی الانبساط فتوحه!

٦١

ص ۴۳ س ۴ ـ ۵ این عارض سقم جان در شمار مگیر: ای طالب طریق محبّت بنگر! بنگر که حضرت سلطان العاشقین ـ قدّس سرّه ـ با عنایت ازلی وعفّت ذاتی وعصمت فطری واصطفا با اسرار عشق انسانی ورؤیت بصری بعد از رسوخ در توحید وفناء فی اللّٰه وبقاء باللّٰه، انبساطِ در عشقِ انسانی‌را سقم جان میگوید، وروی منوّررا ـ کرّمه اللّٰه تعالی ـ نزد معشوق بآب معذرت میشوید، با آنکه هر انبساطی از او با معشوق ملاطفه‌ئی لطیفه است از حقّ با کرشمه‌ئی بدیع از نوادرِ جلواتِ حقّ ـ عزّ شأنه ـ وفتحِ بابِ ترقّی در بارهٔ معشوق. پس من وترا با این طبعِ دنی ونفسِ بآتشِ مجاهده سوختنی، چه حدِّ این دم وچه نیروی این قدم باشد؟ واللّٰه ولیّ العصمة.

٦٢

ص ۴۳ س ۹ ـ ۱۰ واز آن کیمیا: <...> کیمیاء صحیح تمام چون در مس آمیخته شد، خلع صورت نحاسیت میکند، واز مبدأ بر او صورت ذهبیّه فایض میشود. واگر ناتمام آمیخته شد، ظاهرًا تغیّر لون می کند، امّا بحقیقت ذهب نمی رسد. عشق چون از عشق طبیعت پاك

16 کیمیا: دو کلمه محو شده

شد، در عاشق سرایت قدس الٰهی میشود، تا بشهود حقّ میرسد، ودر آینهٔ حدوث وجهِ قدم می بینند. واگر از عشق طبیعت اثری مانده باشد، در عاشق تغیّر پیدا میشود وببعض صفات از دیگران ممتاز میگردد، امّا بشهود نمیرسد، وکمال انسانیّت نمی یابد.

٦۳

ص ۴۳ س ۱۱ اتّحاد یکرنگست: واگر چه بتعیّن عاشقی ومعشوقی دو می نمایند.

٦٤

ص ۴۳ س ۱۲ وچون از این شراب نخوردی: یعنی اگر چه نظر محبّت یافتهٔی، امّا چون هنوز خورای [خورای: چنین Gh] تو نشده، ودر طبع تو تغیّر نکرده، قدر صاحب نظر نمیدانی، وحقیقت این امر نمی یابی. واگر نسخه «بخوردی» باشد، نزدیك بهمین معنی است، یعنی با آنکه بهره از نظر یافتهٔی واین شراب خوردهٔی، هنوز در تو اثر نکرده، تا مارا بشناسی.

٦٥

ص ۴۳ س ۱۴ در شش درِ کافِ کفر: یعنی با کفر حقیقی وفناء فی الله که اعلی مرتبهٔ عرفانست، گرفتار وزبونِ بازیچهای تجلّیاتِ جدید مانده ام، که از روی تو جلوه میکند بسبب غرابت وندرت غلبهٔ آن.

٦٦

ص ۴۴ س ۱ غرچه: یعنی نادان زبون.

٦٧

ص ۴۴ س ۲ - ۳ در محفل خوبان زمانه : یعنی چون مرا از میان خوبانِ زمانه تو مرآت تجلّی ومستقرّ عشقی، پس با غیر تو از خوبانِ زمانْ دمِ محبّت نمی توانم زد.

حواشی فصل هفتم

٦٨

ص ۴۴ س ۱۴ حقّ : یعنی آدم حقّ بود لباس هستی کونی پوشیده، وبصفت آدمی بر آمده.

٦٩

ص ۴۴ س ۱۴ - ۱۵ بلباس هستی پوشیده بود : یعنی تجلّی وتلبّس حقّ بلباس خلقیّت واتّصاف باین صفت حجاب حقّ نشد از علم قدیم او - عزّ وجلّ - بحقایق شئون وکمالات ذاتی، بلکه مظاهر صفات که خلقند به تعیّنات خود از خلق محجوبند. لا جرم حقّ تعالی بصفت لطف وجمال ازلی تجلّی در عقل فرمود، وعقل در روح، وروح در قلب، واز مشکات قلب نور بعالم طبیعت انداخت. آن جوهر عقل - چون از وجود حقّ پیرایه داشت - هم سبب وجود عالم شد، وهم دلیل انکشاف ومعرفت ورفع حجاب خلقیّت از وجه حقیقت.

٧٠

ص ۴۵ س ۱ بی اسباب پدید آمد : واین صفت ابدانست.

٧١

ص ۴۵ س ۴ جز یك درجه : که آن تعیّن عقلست .

٧٢

ص ۴۵ س ۴ زیرا که نور قدم : «زیرا» دلیل تغیّر است ، یعنی تجلّی یك درجه .

٧٣

ص ۴۵ س ۴ - ۵ نور قدم در حدث : یعنی عقل .

٧٤

ص ۲۵ س ۷ تغیّر زیادت آمد : از آن جهت نور قدم تغیّر یافت که در حدث تجلّی کرد .

٧٥

ص ۴۵ س ۸ در آن وسیله : یعنی بوسیلت عقل وروح وقلب .

٧٦

ص ۴۵ س ۱۲ صِرف آن : بی واسطهٔ قلب وروح وعقل .

٧٧

ص ۴۵ س ۱۵ از راه کبریا وعظمت : نه از راه لطف وجمال .

٧٨

ص ۴۵ س ۱۵ - ١٦ از عقل مضمحل شدی : یعنی تعیّن عقلی نیافتی .

٧٩

ص ۴٦ س ۱ روح‌را داد : بواسطهٔ عقل . ـ س ۲ همچنان : یعنی بی تلبّس بروح .

٨٠

ص ۴٦ س ٣ اگر روح بی آن : بی تلبّس قلب .

٨١

ص ۴٦ س ٨ مشکات حدث : یعنی عقل وروح وقلب .

٨٢

ص ۴٦ س ٨ - ٩ اللّٰه نور السّموات : در این آیت کریمه ضرب المثلی است در ظهور عالم کون بتجلّی نور الٰهی ؛ وچون عالم کون طاقتِ صرفِ نور الٰهی نداشت از غایت قدس وعظمت ، ضرورت بود وسایط . پس بواسطهٔ عقل کلّ ونفس کلّ تجلّی فرمود در طبیعت کلّ ، وجسم ـ که صورت عالم کبیر است ـ پیدا شد ، تا از آن لبّ ولطیف عالم ـ که صورت انسانست واورا عالم صغیر گویند از روی جثّه وجسم ، وکبیر گویند از جهت معنی وحقیقت ـ بظهور آمد . وحقّ بصورتْ تجلّی فرمود بوساطت عقل ونفس ناطقه وقلب . ودر آیت تمثیل آن حالت فرموده بچراغی که در آبگینه باشد ، وآن آبگینه در سوراخ دیواری نهاده ، واز آنجا روشنائی باطراف افتد ، ومقصود بیان تعدّد وسایط است ، وتشبیه مجموع بمجموع وتطبیق اجزاء ممثّل به اجزاء مثل لازم نیست .

٨٣

ص ۴٦ س ١١ وروغنش از وسایط فعل خاصّست : یعنی از تجلّیات فعلیه متجدّده بتجدّد آیات ، زیرا که ذات اقدس بواسطهٔ صفات فعلیّه تجلّی در کون میفرماید .

۸٤

ص ۴٦ س ۱۱ - ۱۲ وبیخ آن در زمین ازل رسوخ دارد : زیرا که صفات فعلیّهٔ الٰهیه ـ جلّت وعظمت ـ ازلی وقدیمند.

۸٥

ص ۴٦ س ۱۲ عوارض حدث سر سوی آسمان سرمدی دارد: زیرا که بواسطهٔ افعال قدیمهٔ سرمدیّه ـ یعنی ازلیّهٔ ابدیّه ـ از حقّ صادر میشود، وباز بحقّ راجع میشود، که « منهُ بدا والیه یعود ».

۸٦

ص ۴٦ س ۱۳ لا شرقیّه ولا غربیّه : لا شرقیّة فقط ولا غربیّة فقط، یعنی لا ازلیّة فقط بلا ابدیّة، ولا ابدیّة فقط بلا ازلیّة، بل ازلیّة بلا ابتداء، وابدیّة بلا انتهاء، وهذا معنی السرمدیّة.

۸۷

ص ۴٦ س ۱۳ نزدیك بود : یعنی نزدیك بود که افعال قدیمهٔ الٰهیّه <را> حکم ذات بحت دادی در تجلّی کونی که آنرا خلق گویند؛ فرمود « یکاد زیتها یضیء ولولم تمسسه نار » یعنی نزدیکست که صفات فعلیّه از غایت نورانیّت تجلّی نماید در اکوان بی امدادِ ذات.

۸۸

ص ۴٦ س ۱٦ آن خاصّیّت : یعنی اگر چه مجموع اکوان باین نور پیدا وباین تجلّی موجودند، امّا خاصّیّت نورانیت در آنهاست که ارواح قدسی وعقل جلالی مغمور ظلمت طبیعت ایشان نشده وتیره نگشته، تا از

ظاهر وباطن ایشان می‌تابد، وایشان انبیا واولیا اند؛ یا از ظاهر ایشان، وایشان اهل حسن وجمالند. پس اگر موفق شوند بخدمت پیران وتصفیهٔ باطن، نور ظاهرشان سرایت در باطن کند، وحسن شان ابدی شود. واگر نه، نورِ ظاهر بعوارض طبع بمرورِ دهر زایل شود، واز نظر پیران بیفتند، وظلمانی شوند، نعوذ بالله من سوء الخاتمة.

۸۹

ص ۴۷ س ۳ چندانکه نظر عاشق: خلاصه ومقصود فصل.

۹۰

ص ۴۷ س ۴ روغن از حسن قدمست (: قدسست G) : که بدوام تجدّد فعل خاصّ الٰهی در حسن معشوق جلوه دارد، چنانچه فرمود «روغنش از وسایط فعل خاصّست»، وشرحش نوشته شد. وبدانکه حسن حسان از اخصّ صفات فعلیّهٔ الٰهی ناشیست.

۹۱

ص ۴۷ س ۱۵، ص ۴۸ س ۱ جز اهل ولایت‌را : چنانچه در حاشیهٔ سابق گذشت که ارواح قدسی وعقل جلالی در انبیا واولیا بحجب طبیعت محتجب نشد.

۹۲

ص ۴۸ س ۴-۵ واین دو حال حقّ : یعنی که بعضی‌را حسن می‌رود وبعضی‌را می‌ماند.

۹۳

ص ۴۸ س ٦ بنور طاعت حقّ مزیّن است : حاصل آنکه این صفا ونورانیّت همگنانرا در بدأ فطرت هست ، که « کلّ مولود یولد علی الفطرة ». پس در هرکه عصمت ورعایت ـ وآنچه سبب بقاء آن باشد ـ محفوظ ماند ، داخل اولیا باشد؛ واز هرکه فوت شد ، بشقاوت موسوم گشت ، والعیاذ بالله تعالی .

۹٤

ص ۸۴ س ۱۴ از عبودیّت باز ماندندی : یعنی از عبودیّت شرعیّه ، زیرا که مدارِ آن بر تکلیف است ، ومناطِ تکلیف عقل است ، وعقل در صدمات عشقْ متلاشی میشود ، وقیدِ عبودیّت بشرعیّه بسبب آن کرده شد که امّت بسببِ بُعدِ مشرب از نشأهٔ عشق ـ که عبودیّت حقیقیّه آنست ـ مکلّفند بأمور تعبّدیّه ، تا از دایرهٔ عبودیّت بیرون نباشند. امّا آن خوش طالعان که در شعاع آفتاب عشق واقع اند ، بی تکلیف وتکلّف ، ذرّه‌سان یك ذرّه از حرکت عبادت نمی‌آسایند ، بی زجر زاجری وانذارِ منذری وبی رجاءِ اجری وجزائی ، کما افاده المولوی ـ قدّس سرّه ـ فی المثنوی :

بنـده آزادی طمـع دارد ز جَـد
عـاشق آزادی نخواهـد تـا ابـد .

بنـده دایـم خلعت وادرار جوست
خلعت وادرار عـاشق روی دوست .

16–19 از مثنوی جلال الدین رومی (چاپ نیکلسن ، دفتر پنجم ص ۱۷٤)

وچون امّت‌را لیاقتِ عبودیّتِ حقیقیّهٔ عشقیّه نبود، رویِ انور از ایشان در پرده داشتند، تا بعبودیّتِ شرعیّهٔ تقلیدیّه مکلّف توانند شد.

۹۵

ص ۴۹ س ۳-۴ در آینهٔ وجود معشوق مینگرم تا من کدامم: چون در عشق کامل شد، جامع نشأتی عاشقی ومعشوقی میشود. پس میگوید: «أنَا مَن أهوی، ومن أهوی أنا، نحن روحانِ حللنا بدنًا». والحقّ در این موطن (: + اینست Gh) تعبیر درست اینست! زیرا که بدن عاشق محلّ هر دو روح شد، یعنی نشأهٔ عاشقی ونشأهٔ معشوقی ونشأهٔ عشق‌را روح گفتن ـ خاصّه از زبان عشق ـ بر اهل ذوق در غایت حسن ولطافتست. وچون این حالت بنهایت کمال رسید، حقّ ببصرِ قدیمْ وجهِ قدیمِ خود می بیند؛ پس وجود بشری در میان کار ندارد، وکلام حضرت شیخ ـ قدّس سرّه ـ «این نادره نگر، که + بی من عاشقم، ومن بی من در آینهٔ وجود معشوق می نگرم، ـ تا من کدامم؟»، بر این معنی منطوق است. والله یقول الحقّ وهو یَهدی السبیل.

حواشی فصل هشتم

۹۶

ص ۵۰ س ۲ منزلشان جز تفکّر نیست: معنی تفکّر رسوخ در توجّه ومراقبت است، واعداد قلب بجهت رؤیت شواهد تا مزید یقین گردد، نه

6 أنا من أهوى: از دیوان الحلاج، Éd. L. Massignon, Journal asiatique 1931, tome 218, p. 92 n° 57. ‖ 13–14 سورهٔ ۳۳ (الاحزاب) آیهٔ ٤

تفکّر منطقی که ترتیب مقدّمات معلومه است، تا از آن مجهول معلوم کنند « وما کادوا یعلمون ».

۹۷

ص ۵۰ س ٦ وقفت آنجا عاشقانراست : یعنی سالکان که بقدم عشق انسانی در عشق الٰهی <...> وعبادت میروند، در ملکوت اشیا توقّف ندارند <...> رهین شوند واز وصول بجبروت باز مانند، زیرا که در <...> حدّت عشق نیست، تا تحصیل جمال جبروت در آینهٔ ملکوت نمایند، فلکلّ عملٍ رجل.

۹۸

ص ۵۰ س ۷ تا تحصیل جمال جبروت در آینهٔ ملکوت کنند : بحدّت عشق، ومدار امر ومطمح نظر ملکوت حسن انسانیست، کما تقرّر غیر مرّة.

۹۹

ص ۵۰ س ۷ پس سالکانرا : که نه بر قدم عشق انسانی روند.

۱۰۰

ص ۵۰ س ۱۴ واین منزل : یعنی منزل انبساط وعربده

۱۰۱

ص ۵۱ س ۵ ای آینهٔ عقل کلّ : خطاب با معشوق.

---

2 وما کادوا یعلمون : وما کادوا یفعلون، سورهٔ ۲ (البقره) آیهٔ ٦۷ ‖ 5–6 در هر یك از سطور معادل دو الی چهار کلمه قابل خواندن نیست

۱۰۲

ص ۵۱ س ۷-۸ که آشیان مرغان ملکوت در خانهٔ ماست : از الحان اقوال این طایفه مفهوم گشته، واز عنوان احوال شان معلوم شده که روحانیان ملکوت وقدّوسیان جبروت بجذبِ جنسیّهٔ خفیهٔ قدسیّه همواره طوفِ حرمِ عزّتِ اهلِ محبّت می نمایند، واگر چه مخالفت نشأت مانعست ایشانرا از فهم آن طواف، چنانچه ملائکه‌را با آدم بود، این شعر مصداق این معنی است، شعر :

یطوفون بالارواح حول حِماکم ولو فَهِمَوا سرّ الطّواف لهاموا
فجبرئیل مولاکم وخادمُ فضلکم نعم فهو مخفوض الجناح غلامُ.

حواشی فصل نهم

۱۰۳

ص ۵۲ س ۱ غمشان وصولست : بدانکه مناطِ فتحِ سالکانْ جهاد نفس وطبعست در منع ایشان از مرغوبات وتکلیف بمهرویان (: بمهرویات Gh). پس همچنانکه دیگر سالکان ممنوعند از اخذ حظّ اکل وشرب ووقاع ونوم وتکلّم وخلط با خلق وسایر شهوات نفس، سالکان راه محبّت ممنوعند از آشنائی وهم‌نشینی با محبوب، بلکه از رؤیت او در بعض اوقات، زیرا که عشقْ قمع دیگر رغبات از عاشق کرده، حصر رغبت عاشق می نماید در صورت معشوق. پس اورا کفّ نفس از آن واجب باشد، تا بفتح عشق رسد، که وصول عبارت از آنست، وکفّ نفس از معشوق سبب غمست، پس غمشان سبب وصول باشد.

۱۰٤

ص ۵۴ س ۳ برای فنا دارند: تا با تحاور روحی رسند با معشوق.

۱۰۵

ص ۵۴ س ۴ باغبانان گل بدنند: یعنی با معشوق در لطافت شریکند، بلکه خود کانِ لطافتند.

۱۰٦

ص ۵۴ س ۴ ره روان بی برگند: زیرا که برگ هستی در اوّل قدم از ایشان میریزد.

۱۰۷

ص ۵۴ س ۴-۵ زندگان بی مرگند:

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد بعشق   ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما.

۱۰۸

ص ۵۴ س ۵ جز حقیقت نیست: عاشقانِ واصلِ حقیقتْ این سخن دانند، بتازیانهٔ مجاهده تُوسن نفس زنند ورانند، تا بمنزل رسانند. حالیا رمزی بشنو: سفرشان در آدمی است، وآدمی داند که آدمی کیست.

۱۰۹

ص ۵۴ س ۵-٦ جز خاك کوی شریعت نیست:

ای غبارِ خاكِ کویت توتیایِ چشم من
کمترین گردی ز زُلفت خونبهای چشم من

11 از دیوان حافظ (بتصحیح قزوینی ص ۹)

خاك باد آن چشم که از خاك شریعت مکحول نیست، که لایق دیدار وشایستهٔ وصول نیست. اللّهمّ صلّ علی سیّدنا ونبیّنا وحبیب ربّنا محمّد وعلی آل محمّد واحبّائه وسلّم.

۱۱۰

ص ۵۲ س ۹ بسر پیش شوند:

حدیث عشق چه داند کسی که در همه عمر

بسر نکوفته باشد دَر سرائی‌را؟

۱۱۱

ص ۵۲ س ۱۱ عشوه خران بی مقصود: عشوه عبارتست از عرض مقصودی بر کسی تا بآن فریفته شود، وعاشقان پاکباز بی طلبِ مقصودی فریفتهٔ معشوقند.

۱۱۲

ص ۵۲ س ۱۳ نازکان دلخوشند: زیرا که حدُت عشق سبب نزاکت ولطافت ایشان شده.

۱۱۳

ص ۵۲ س ۱۳ مهرویان کشند: زیرا که معدن حسن ولطافتند

۱۱٤

ص ۵۲ س ۱۴ ـ ص ۵۳ س ۱ همه روز است: یعنی در حالت هجر همه واصلند.

6–7 چه داند Gh : نداند (غزلیات سعدی بتصحیح فروغی ۱۳۱۸ ص ۱۲)

۱۱۵

ص ۵۳ س ۱ همه نوروز است : یعنی در حالت وصل هر لحظه تجلّی جدید دارند. « یَزیدكَ وجهه حسنًا اذا ما ازددتَه نظرًا. »

۱۱۶

ص ۵۳ س ۵ تواضع کنند : وطاعت حقیقی اینست، زیرا که از غلبهٔ عشقْ دام دلشان بانکسار واستکانت رهین است.

۱۱۷

ص ۵۳ س ٦ بشفاعت برند : زیرا که با استغناء محبّت غلبهٔ اشتیاق ایشانرا بصورت احتیاج بر آورده، تا با کمال حرّیت رقابشان رهین ربقهٔ رقّیت کرده. آری آری! بیت :

کسی مرد تمامست که تمامی کند با خواجگی کار غلامی.

۱۱۸

ص ۵۳ س ٦ می دانند ومی باشند : یعنی اسرار معاملات الٓهی در صورت معشوق میدانند. از آن در راه ثابت قدم وراسخ دمند، نه از بلا میگریزند ونه از قضا می‌ستیزند.

۱۱۹

ص ۵۳ س ۱۰ مناجاتی باشند : یعنی مسجدشان کوچهٔ یار باشد، ومناجاتشان مخاطبات با معشوق. لاجرم در صومعهٔ زهّاد ایشانرا خراباتی خوانند، وبخراباتی نسبت کنند.

۱۲۰

ص ۵۳ س ۱۱ نشنوند :

بیدل گمان مبر، که نصیحت کند قبول
من گـوش استماع نـدارم لمن تقول.

۱۲۱

ص ۵۳ س ۱۴ از پیش یار بگریزند : یعنی چون ذوقشان تمام شود، بصورت مجازی معشوق قانع نگردند، واز آن در گذرند، یعنی ازو در معشوق ازل نگرند.

۱۲۲

ص ۵۳ س ۱۵ چرخ جز بار عشق ایشان نکشد : یعنی غرض از چرخ دوّار، ومقصود از تجدّد روزگار جز حصول عشق ودرود نیست.

۱۲۳

ص ۵۴ س ۱ ابر بگرید : زیرا که همهٔ مکوّناتِ صورِ حقایق وجملهٔ ودایع ایشانند، خواه ابر وخواه کوه وخواه آسمان وخواه زمین.

۱۲۴

ص ۵۴ س ۵ مدد جانست : زیرا که مدد جسمست، وجسم ایشان همه جانست، ولله درّ من قال : بیت :

ز سر تا پا همه جانم که غرق عشق جانانم
همه عشقست ارکانم ز پا تا سر ز سر تا پا

3–4 غزلیات سعدی بتصحیح فروغی ص ۱۹۱ (لمن یقول)

۱۲۵

ص ۵۴ س ۵ منهاج ایمانست : زیرا که در خواب موردِ صورِ غیبیّه وشواهد الٰهیّه میشوند، که مقوّی ایمانست.

۱۲٦

ص ۵۴ س ٦ کم زده اند : یعنی داوِ کمی ونقص زده اند با تحقّق بکمالات، زیرا که صاحب فیض نوند، وأهل فیوض قدیمهٔ معتاده بسبب اعتیاد بآن فیوض از فیض جدید غافلند، بلکه منکر ومانع. پس حکمت عشق تقاضا کرد که کم خود گیرند.

۱۲۷

ص ۵۴ س ۱۵ واستعبرت عیونهم : یعنی نه گرو ایشانرا از قید رهائی، ونه چشم ایشانرا با غیر گریه آشنائیست. واین حدیث مجمل ورمز مبهم از روی مصلحت بر زبان آن عاشق نهاد جاری شد. ظاهرِ کلام حقیقت فرجامش دالّ بر عجز وضعف ونقص آنان بر حسب عقول نادانان؛ وباطنش بر حریفان ظاهر ـ والله یتولّی السرایر ـ اگر قصد ذو النّون ذمّ أهل عشق وبلا بوده، آه دردناك وپیراهن چاك وروی خون وجان محزونش چرا بود؟ الحُرّ یکفیه الاشارة.

۱۲۸

ص ۵۴ س ۱٦ ای در بناگوشت : خطاب با معشوق.

---

10 گرو : گروا Gh ‖ والله یتولی السرایر : رك. سورة ۷ (الاعراف) آیة ۱۹۵ (وهو یتولی الصالحین)

حواشی فصل دهم

۱۲۹

ص ۵۵ س ۱۰ استعداد عشق آمد : یعنی لایق آن شد که عشق پیدا کند، بسبب حصولِ آن دو رکن از جوهر عشق که در فصل سادس بیان فرمود (رجوع به ص ۳۸ شود).

۱۳۰

ص ۵۵ س ۱۱ مداد محبّت بر داشت : چنانچه در فصل ششم گذشت.

۱۳۱

ص ۵۵ س ۱۲ برسم مباشرت فعل : یعنی فعل خاصّ که اصلِ استعدادِ معدنِ قدس است (رجوع به ص ۳۹ س ۱ شود).

۱۳۲

ص ۵۵ س ۱۲ اقتضای لا ابالی آمد : یعنی مشیّت لایزالی الٓهی که منشأ استعدادات وقوابل است ـ بر حسب مصلحت قدیمه وحکمت ازلیّه ـ تقاضای لا ابالیّت وعاشقیِ مرید کرد.

۱۳۳

ص ۵۵ س ۱۳ کتب فی قلوبهم‌الایمان : ای اعطی قلوبهم نشأة العشق.

مصرع : که عشق ایمان بوَد، ایمان عطائیست.

وقول حضرت شیخ ـ قدّس سرّه ـ در فصل ششم «چون صفات مُستحسِنْ همرنگ مستحسَن شد» عبارت از این معنی است (رجوع به ص ۳۸ س ۱٦ شود).

۱۳٤

ص ۵۵ س ۱۴ عشق آمد : یعنی تا امرِ مرید بعشق مقرّر شد.

۱۳٥

ص ۵۵ س ۱۵ صرف صفاتی داد : یعنی جان مریدرا ـ بعد از اتّصاف بروحانیّت وپاکی از لوازم طبیعت ـ رنگِ عشقِ صرف داد بی تعلّق وتعیّن بمعشوقی معیّن، چنانکه در فصل ششم فرمود که « پیرایهٔ فعل برابر استعدادِ عاشق آمد » (رجوع به ص ۳۹ س ۱ـ۲ شود). وتوصیف « صبغ التباس » به « بی رسم صرف » این معنی دارد. وحاصل این کلام از اوّل فصل تا « بصفای وجد اقتضای طلب کرد » اشارت است بحصول رکن ثالث از جوهر عشق.

۱۳٦

ص ٥٦ س ۱ بتأثیر آمد : یعنی در سرّ جان مرید.

۱۳۷

ص ٥٦ س ۲ اقتضای طلب کرد : یعنی بسبب صفائی که از یافتن اثر صفت خاصّ بجان مرید در آمد، در او اقتضای طلب پیدا شد.

۱۳۸

ص ٥٦ س ۴ نا یافت کام : یعنی وصول معشوق ازل.

۱۳۹

ص ٥٦ س ۵ استرواح طلب کرد : یعنی بسبب آنکه در عشق مبتدی بود، عاجز شد از یافت حقیقت صرف؛ از سفر حقیقت تقاعد نموده،

تنزّل بصور اکوان کرد. باشد که در آن میان استراحت کند.

۱٤۰

ص ٥٦ س ٥ که آن حدیث: یعنی وصول بصرفِ حقیقت که غایت مرام ونهایت اقدام سالکانست، فوق طوق بشریّتست، تا آب وگِل انسانی مَظهرِ آن تجلّی تواند شد، بلکه حقّ تعالی بوساطت اسما وصفات وافعال ظهور در مظاهر کونیّه می فرماید؛ ومعنی کلام حضرت شیخ ـ قدّس سرّه ـ که «برون از گِل انسانیست» نه آنکه خارج از گِل انسانیست، زیرا که حقیقت ـ منزّهةً عن الدخول والخروج ـ بوساطت أسما در اکوان تجلّی دارد، ولهذا فرمود که «بی رسمِ دخول وخروج صفات رحمانی در حواشی حدثانی برون از گل انسانیست».

۱٤۱

ص ٥٦ س ۷ در لا مکان جُستی: یعنی اگر بدانستی که صرف حقیقت در مظاهر کونیّه نمی توان یافت، اورا در لا مکان طلبیدی، ودر بطنان اشباح آرام نگرفتی.

۱٤۲

ص ٥٦ س ۷ـ۸ از چهرهٔ عروس قِدم بشستی: یعنی از حوادث کونیّه تبرّا نمودی.

۱٤۳

ص ٥٦ س ۸ دستش نداد: بسبب ضعف قوّتِ فطنت وعدم رسوخ قِدَم.

۱٤٤

ص ٥٦ س ۹ جمال معشوق نمود: تا موجب استراحت شود.

۱۴۵

ص ۵۶ س ۱۰ پردهٔ عروس قِدم داشت : یعنی حکمتِ ربوبیّتِ حقّ تعالی تقاضای تدریج میکند، ودر هر موطنی سالك‌را ترقّی در خور آن موطنست، وعرفان بر حسب ترقّیست.

۱۴۶

ص ۵۶ س ۱۰ از معشوق : حقیقت معشوق.

۱۴۷

ص ۵۶ س ۱۲ نوزادگان عدم : یعنی جوانان صاحب جمال.

۱۴۸

ص ۵۶ س ۱۲ مبتلا گشت : اشارت بذات قدسی صفات خود میفرماید، بطریق هضم نفس واظهار عجز. حاصل آنکه مرا همچون مریدان چون یافت صرف قِدم نبود، لاجرم در بطنان اشباح بدیدن اهل حُسن مبتلا گشتم، واز وسایط کونیّه ومظاهر صوریّه این مظهر بر گزیدم، وجمال معشوق ازل درین آینه دیدم، ودر تحقیق فنّ عشقّ حکایت وجه ومرآت بنا بر قصور اذواق وفتور عقولست؛ واگر نه، چه جای وجه ومرآت آنجا که نهایت وصولست!

۱۴۹

ص ۵۶ س ۱۴ عروس طرازی : طراز آرایشست، یعنی آرایش

---

18 طراز آرایشست Gh : باید دانست که «طرازی» منسوب به «طراز» شهر حسن خیز ترکستان است (رك. برهان قاطع مصحح م. معین، کلمهٔ «طراز»)

ظاهر وباطن ازوست، ومراد معشوق ازلست.

۱۵۰

ص ٥٦ س ۱۴ بصفت بی نیازی : یعنی معشوقی.

۱۵۱

ص ۵۷ س ۲-۳ بی زحمت امتزاج لاهوت در ناسوت : حاصل آنکه ظاهر حال عاشق بحال مشرکان یهود می ماند، که گوساله‌را بخدائی پرستیدند؛ وبحال مشرکان نصاری که عیسی ومریم‌را شریك خدای تعالی خواندند؛ وبحال حلولیان که بحلول حقّ تعالی در أشیا قایلند، چه همچنانکه آن سه طایفه بعد از اقرار بتوحید، مبتلا بشرك وحلول شدند، اهل محبّت نیز بعد از وصول بتوحیدِ صرف مبتلا بصورت انسانیّه شدند، ونشان تجلّی حقّ در آن مظهر دادند. وفرق آنست که آنها ندانسته، علی العمیا هذیان میگویند، واینها دانسته ودیده، حاصل شهود خود بشرح وبیان می گویند. وقول حضرت شیخ ـ رضی الله عنه ـ «صافی از جامِ وأشربوا»، وأیضًا «با تهمت حلول» بعنوان تهمت، وأیضًا «بی زحمت امتزاج لاهوت در ناسوت» ایما بفرق میان عشق وشرك وحلولست. فافهم.

۱۵۲

ص ۵۷ س ۴ فی أحسن تقویم : اذ خلقه علی صورته.

۱۵۳

ص ۵۷ س ٦ اقتضای رعنائیست : یعنی نمودن احوال خود بسبب غلبهٔ نشأ عشق.

۱٥٤

ص ٥٧ س ٦ ـ ٧ سر بر انداختن از پاکبازیست : یعنی کتمان اسرار بسبب غلبهٔ فنا.

۱٥٥

ص ٥٧ س ۷ قرائت زند وپا زند : این کلام از مقولهٔ « ثالث ثلثة » و« أشربوا فی قلوبهم العجل » است. وزند وپازند اسم دو کتابست که زردشت ومزدك ‹ آورده اند › در احکام آتش پرستی بادّعای نبوّت وآنکه کتاب آسمانیست. یعنی : گاه از شوق آتش روی تو حال من بآتش پرستان ماند، در آنکه ایشان دعوی میکردند که آتش حقّست، ومن موسی صفت از آتش رخسار تو معنی « انّی أنا الله » می شنوم، چنانکه در لسانِ رندی لوندِ ناپسندْ این پسندیده بیت جاری شد « ولا تنظر الی مَن قال، وانظر الی ما قال ». بیت : ای دلیل وادی أیمن خدارا باز بین بر نهال قدّ خوبان روی آتشناك چیست؟ لله درّه وصلّح بفضل الله أمره.

۱٥٦

ص ٥٧ س ۸ حومه : پیرامن

۱٥۷

ص ٥٧ س ۹ اوباش طبیعت : یعنی طبیعت بشری‌را منع میکنم که در عشق تو پیرامن همّت عالی من گردد، وهمّتِ مرا بر آن گمارد که بمراد او عمل نماید، یعنی اخذ حظوظ شهوی.

---

10 سورة ۲۸ (القصص) آیة ۳۰ | 11–12 سورة ۲۸ (القصص) آیة ۳۰

۱۵۸

ص ۵۷ س ۱۰ - ۱۱ ممتحن ورنجور است : بسبب اشکالات که از تخالفِ نشأت این طریق روی نماید.

۱۵۹

ص ۵۷ س ۱۱ چشم شوخ تو : که عین حدثانست.

۱٦۰

ص ۵۷ س ۱۲ دریای امتحانِ : یعنی محبّت انسان.

۱٦۱

ص ۵۷ س ۱۵ - ص ۵۸ س ۱ از عین جمع : مرتبهٔ جمع آنست که عارف در آن مقام غیر حقّ نبیند.

۱٦۲

ص ۵۸ س ۱ خضروار آب حیات خورد : آری! آب حیات در ظلمات می‌توان یافت، بشرط مشرب خضری نه شوکت سکندری. بیت :

سکندررا نمی بخشند آبی بزور وزر میسّر نیست این کار.

۱٦۳

ص ۵۸ س ۲ مرقّعهای غیبی درد : یعنی از صدمهٔ عشقِ منزّه از شهوات وقوّت آن، هتكِ استار وافشای، اسرار غیبی کند، چنانچه فرمود : «کهش اقتضای رعنائیست.» (رجوع به ص ۵۷ س ٦ شود).

۱٦٤

ص ۵۸ س ۳ جیب غیب دوزد : یعنی از غلبهٔ عشق بر او سر در

14 از دیوان حافظ (بتصحیح قزوینی ص ۱٦٦)

گریبان خمول وبی نامی ونشانی کشد، واخفاء اسرار وکتمان احوال پیشه گیرد.

۱٦۵

ص ۵۸ س ۳ از روی غیرت: که «ومن غیرته حرّم الفواحش»

۱٦٦

ص ۵۸ س ۵ جان عاشقان (: عاشقش G): صفت جان. ــ ص ۵۸ س ۷ سرّ حدیث لطایف مهر برند: مجموع این کنایات وضمایر راجع به «چابك غوّاصی است» که از پیش گذشت (ص ۵۷ س ۱۲) وآن اشارت است بذات مقدّس حضرت شیخ قدّس سرّه.

۱٦۷

ص ۵۸ س ۷-۸ اگرچه آشنائی در اصول: خطاب با معشوقی میفرماید که «اگرچه در اصول عشق آشنائی ــ یعنی در اصل فطرت برنگ معشوقی رشته وبطینتِ عشق سرشته‌ئی ــ امّا در فروعِ عشق ــ یعنی در علم آداب عشق وتحصیل اسباب آن وشناخت عظم امر وعلوّ قدر همچون من عاشقی ــ بیگانه‌ئی، بسبب غروری وتکبّر نشأ محبوبی. واگر نه، یك لحظه بی سجدهٔ شکر نبودی، وبر فراش غفلت نمی‌غنودی.»

۱٦۸

ص ۵۸ س ۱۰ مگر ندانی:

تو بقیمت ورای دو جهانی — چکنم قدر خود نمیدانی؟

با معشوق میفرماید که ترا نسبت بدیگر مظاهر فعلیّهٔ کونیّه نیست ــ حتّی

سایر افراد بشری ـ زیرا که ترا از میان ایشان بنظر تجلّی حسن پرورده است، وبصورت معشوقی بر آورده.

۱٦۹

ص ۵۸ س ۱۴ بو الفضولان شریعت: یعنی چون ادراك اهل شریعت وطریقت قاصر است از یافت شهود انسانی، از این شیوه اجتناب دارند، که مبادا حلولی شوند! وهرکه از این دم زد، اورا متّهم بحلول داشتند.

۱۷۰

ص ۵۹ س ۲ عروسان بقا تحت حجال:

بهر نظر بُت ما جلوه میکند، لیکن
کس این کرشمه نبیند که من همی نگرم.
چنین جمال نشایـد که هر نظـر بیند
مگر که نام خدا گِردِ خویشتن بدمی.

۱۷۱

ص ۵۹ س ۱۰ مستی تو: یعنی حدّتی که بر حسب مصالح الّهی در آید، وسبب اظهار احوال شود، «شفقة علی الخلق وهدایةً لهم» چنانکه مستی سبب هتك استار وکشف اسرار میشود.

۱۷۲

ص ۵۹ س ۱۱ هستی تو: زیرا که هستی بشریست که (: + از Gh)

10–9 از حافظ (دیوان حافظ بتصحیح قزوینی ودکتر غنی. طهران ۱۳۲۰ ص ۲۲۷)
12–11 از سعدی (غزلیات سعدی بتصحیح فروغی ص ۳۲٤)

چشم زخم می پذیرد، وچون از هستی رسته شد، راه چشم زخم از او بسته شد. مصرع : چون شدی تو هیچ از سندان مترس.

حواشی فصل یازدهم

۱۷۳

ص ٦۰ س ۳ روی معشوق میدید : یعنی معشوق ازل.

۱۷٤

ص ٦۰ س ٥ مرغان خاموش : یعنی اهل توجّه ومراقبت.

۱۷٥

ص ٦۰ س ٦ که در چین زلف : یعنی در دقایق اسرار غیب ومشکلات طریقت.

۱۷٦

ص ٦۰ س ۹ در دام دامیار امتحان افتاد :

فاش میگویم واز گفتهٔ خود دلشادم
بندهٔ عشقم واز هر دو جهـان آزادم
طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق
که در این دامگه حادثه چون افتادم؟
ملکی بودم وفردوس برین جایم بود
آدم آورد در این دیر خراب آبادم

13–2 ص ۱۸۸، از حافظ (دیوان حافظ بتصحیح قزوینی ودکتر غنی ص ۲۱٦)
17 ملکی Gh : من ملك (دیوان حافظ ایضا)

سایهٔ طوبی ودلجوئی حور ولب جوی

بهوای سر کـوی تـو برفت از یادم.

۱۷۷

ص ٦۰ س ۹ در خارستان: یعنی بلیّات عشق انسانی، چنانچه بارها اشارت بآن رفت، که از جهت حظّ تجلّی الٰهی بصورت انسان جمیل می نگرند.

۱۷۸

ص ٦۰ س ۱۰-۱۱ از خانهٔ خیال معزول می کند: وکار عاشق اینست که گاهی دفع اندوه جدائی، وگاهی بیان برگ آشنائی کند.

۱۷۹

ص ٦۰ س ۱۳ «لن ترانی» میگوید: طریق عاشقانست که در وقت هجران بتذکار سخن معشوق دل‌را تسلّی دهند، واگرچه دشنام ووعید باشد.

۱۸۰

ص ٦۰ س ۱۴ آیت: یعنی آیت رجاء.

۱۸۱

ص ٦۱ س ۲ از بهشت خلوت: چنانچه از اوّل فصل تا اینچنین عندلیبی خوش سرای (ص ٥٩ س ١٤ تا ص ٦٠ س ٨) تفصیل این معنی فرمود.

۱۸۲

ص ٦۱ س ۳ صد هزار رشك مهر: یعنی انوار قدسیّه وصور عینیه.

۱۸۳

ص ٦۱ س ٥ با نا اهلان: بسبب آنکه اهل محبّت در جهان نیست.

1 جوی Gh : حوض (دیوان حافظ ایضًا)

۱۸٤

ص ٦۱ س ٦ از چمن باغ جمالت خیالی بیند :

بس که در جان فکار وچشم بیمارم توئی

هر که پیدا میشود از دور پندارم توئی .

۱۸٥

ص ٦۱ س ۱۰ لشکر غمهای او : یعنی لشکر غم‌های او در مرتبه‌ئی از قوّت وغلبه است ، که عشق مجنون ولیلی با آن قوّت وغلبه که داشت؛ نسبت با این عشق ، در غایت کمی وعجز است ، چنانچه عرضهٔ غارت میتوان شد .

۱۸٦

ص ٦۱ س ۱۲ چنین شهسواری : اشارت بذات مطهّر خود میفرماید.

۱۸۷

ص ٦۱ س ۱۴ وهم لا یبصرون : یعنی افهام خلق قاصر است از دولت حقیقت او ، واگر چه نظر می کنند وصورتش می بینند .

۱۸۸

ص ٦۲ س ۱ از راه تهمت برونست : بیان تعفّف در عشق میفرماید.

۱۸۹

ص ٦۲ س ۲ در زمین وفا : یعنی صورت معشوق .

---

3 بیمارم Gh : بیدارم (دیوان جامی باهتمام ح. پژمان تهران ۱۳۱۷ ص ۲٦۲) ؛

3–4 از جامی (دیوان ایضًا)

۱۹۰

ص ۶۲ س ۲ تخم جفا : یعنی تصرّف در صورت معشوق.

۱۹۱

ص ۶۲ س ۵ این جوانمرد : خود. ـ در طریق عشق چیست : الٰهی! اذقنا طعم اذواق الفتی؛ بسیّد فتیان صاحب هل اتی؛ نسخه «بحقّ فتی الفتیان صاحب هل اتی.»

۱۹۲

ص ۶۲ س ۶ چنان عروسی ندیدست : من وارداته لا حرّمنا الله من برکاته.

بجان من که در اقلیم هفتمین مرکز
عروس روح مقدّس ز عاشقان من است.

۱۹۳

ص ۶۲ س ۱۰ آشیان سیمرغ عرش : یعنی حوصله عقل کلّ از ادراك فیض او ـ که عشقست ـ قاصر است.

۱۹۴

ص ۶۲ س ۱۲-۱۳ بشوخی عاشقی بدل کنند

فرشته عشق چه داند که چیست بحث مکن
بخـواه جـام و گـلابـی بخاك آدم ریـز

---

17 چه داند : نداند Gh (دیوان حافظ بتصحیح قزوینی ودکتر غنی ص ۱۸۰) ‖ بحث مکن : ای ساقی Gh (دیوان ایضاً) ‖ 17—2 ص ۱۹۱ از حافظ (دیوان حافظ ایضاً)

فـدای پیـرهن چـاك ماهـرویـان بـاد
هـزار جـامهٔ تقـوی وخـرقـهٔ پرهیـز

۱۹۵

ص ٦۲ س ۱۳ جامهٔ آسمان گون درد : یعنی جامهٔ فقر از غلبهٔ عشق.

۱۹٦

ص ٦۲ س ۱۴ - ۱۵ وصفات یگانگی . . . جوید : بجهت حرمان ایشان از درد عشق.

۱۹۷

ص ٦۳ س ۴ متواری کند : متواری در اصل بمعنی پنهانست ، ودر عرف محاوره بمعنی آشفتهٔ خارج از قاعده استعمال می کنند ، واینجا باین معنی است .

حواشی فصل دوازدهم

۱۹۸

ص ٦۳ س ۱۲ تخم فعل قدیمست : یعنی فعل ازلی الٓهی .

۱۹۹

ص ٦۳ س ۱۳ بآب صفای صفت : یعنی صفای صفت الٓهی متجلّی در حسن انسانی .

۲۰۰

ص ٦۳ س ۱۴ شغاف قلب اصلی : یعنی لطیفهٔ قلبیّه نه گوشت پارهٔ صنوبری که ظاهر قلبست ، مشترك میان سایر حیوانات .

۲۰۱

ص ٦۳ س ۱۵ وسر سوی آسمان قدم دارد : عشق ناشی از حقّست وبحقّ باز میگردد، ونردبان نزول وعروج قلب عاشق عارفست.

۲۰۲

ص ٦۴ س ۱ تا بدان : معارف.

۲۰۳

ص ٦۴ س ۲ شهسواران میدان غیوب : یعنی سالکان راه عشق.

۲۰٤

ص ٦۴ س ۲ اکلها : ای ثمرها.

۲۰۵

ص ٦۴ س ۳ دل گم شده : یعنی لطیفهٔ قلبیّه که ملکوت مضیقهٔ صنوبریه است، واز ناپیدائی آن تعبیر بگم شدگی فرموده.

۲۰٦

ص ٦۴ س ۳ در لگن صورت : تشبیه میفرماید لطیفهٔ قلبیه‌را بشمع، وصورت صاحب دل بشمعدان، وحواسّ وطبایع بخرقها که بر پائین شمع پیچند تا در لگن محکم شود، وروح مقدّس بنور آن شمع.

۲۰۷

ص ٦۴ س ۵ محاذی قبلهٔ قدمست : یعنی همچنانکه قبله میان مشرق ومغربست، وهم از آفتاب مشرقی نور میگیرد، وهم از مغربی <و> از هر افق که طلوع وغروب کند، چنانچه جمع شموس وانوار

اشارت بتعدّد آفاقست، همچنین لگنِ شمعِ روح مقدس ــ که صورت وجسم عاشقست ــ میان ازل وابد افتاده ــ که بمنزلهٔ مشرق ومغربست، ــ ونور از هر دو میگیرد، وبآن قوّت ومناسبت اقتباس نور حقیقی ــ که تجلّی حقّست ــ بواسطهٔ حدثان، یعنی صورت معشوق، از معادن انوار غیبیّه بر حسب حکمت ومصلحت الٓهی میکند.

۲۰۸

ص ٦۴ س ۸ آن جان بوقلمون‌را: بوقلمون حیوانی است که هر دم برنگی ــ بلکه بچند رنگ ــ نموده میشود. همچنین روح مقدّس هر نوبت در صورت معشوقی بر حسب شئون الٓهی برنگی ونوعی تجلّی میکند، بلکه در هر معشوقی هر زمان تجلّی مینماید، ودر عاشق بموجب تجلّیات الوان از اذواق ومعارف پیدا می‌شود.

۲۰۹

ص ٦۴ س ۹ جلباب : پرده.

۲۱۰

ص ٦۴ س ۱۱ از کشف عین الله: صورت معشوق بر عارفان.

۲۱۱

ص ٦۴ س ۱۲ در عین قدم آورد : وتمامی دائرهٔ عرفان در این شیوه است که : قدیم‌را هم بتجلّی قدیم بیند ببصیرت روح، وهم در مجالی حدث ببصر صورت.

۲۱۲

ص ٦۴ س ۱۴ اگرچه قدم : بتجلّی در حدث.

۲۱۳

ص ٦۴ س ۱۴ مزدوران افلاك : یعنی سالکان طریق عشق.

۲۱٤

ص ٦۴ س ۱۵ بریاحین حسن انسان : یعنی در آشوب عشق حقیقی بجهت فقدان تجلّی صرف قدم.

۲۱۵

ص ٦۵ س ۱ بد خوئی خطاب با معشوق.

۲۱٦

ص ٦۵ س ۸ از جان (: جانان G) محجوب جهان مدار : یعنی چون بسبب عشق تو از صرف توحید مهجور است، از او روی مپوشان، تا از تجلّی کونی جهانی محجوب نشود، که مطلقًا بی تجلّی ماند.

۲۱۷

ص ٦۵ س ۹ آسیب عشق تو : یعنی از تجلّی روحی بشغف تجلّی بصری در روی تو نزول کرده، تا در روی تو دقایق اذواق وحقایق اسرار باز یابد، که شأن این موطنست.

۲۱۸

ص ٦٦ س ۳ مباهات کنم : زیرا که در آن مجلس این ترانه نیست

---

11 ص ٦٥ س ٧-٨ بجای « جانان شدی. جان‌را از جانان محجوب جهان مدار » شاید بتوان چنین خواند « جانان شدی جان‌را. از جان محجوب جهان مدار »

نه فلک‌راست مسلّم نه ملک‌را حاصل   آنچه در سرّ سُوَیْدای بنی آدم ازوست.

۲۱۹

ص **٦٦** س ٥ مفرّح آمیزم : یعنی آشنائی با صورت معشوق کنم، ودیده‌را به رؤیت جمال او روشن، ودل‌را بمجالست ومحاضرت او فرحناك گردانم.

۲۲۰

ص **٦٦** س ٦ نفس روینده : یعنی نامیه، که بسببِ قوّة نما علوّ در لوازم طبیعت می کند، مسخّر نفس ناطقه ومقیّد عقل کلّ ساخته، اورا از وصال بصورت معشوق ـ که از مقتضیات طبع بشریست ـ منع کنم.

۲۲۱

ص **٦٦** س ۱۰ قرب جانها خواهند : وقرب جان از قرب جسم فتوری یابد. بیت :

اتّصال روح وروح آمد وصال
وآن ز قرب جسم می یابد زوال.
چیست دانی وصل؟ صورت خواستن
نفس پروردن، ولی جان کاستن.

حواشی فصل سیزدهم

۲۲۲

ص **٦٧** س ٦ زبدۂ « ونفختُ فیه » : یعنی حضرت مصطفی علیه افضل الصلوات واکمل التحیّات وعلی آله.

1 از سعدی (کلیات سعدی. تهران ۱۳٤٦ قمری ص ۲٦۸)

۲۲۳

ص ٦۷ س ۷ مزکّی شد: یعنی بجمال فعل قدیم الٓهی.

۲۲٤

ص ٦۷ س ١٠ بر مقرّبان قدس: یعنی ملائکهٔ مقرّبین.

۲۲٥

ص ٦۷ س ١١ لَقَد کرّمنا بنی آدم: اگرچه ظاهر آیت در شأن عموم انسانست، حضرت شیخ ــ رضی الله عنه ــ تخصیص فرمود با اهل استعداد عشق، زیرا که ایشان در حقیقت انسانند (: ایشانند Gh)، ودیگران بحکمت ومصلحت الٓهی صورت ایشانند.

۲۲٦

ص ٦۷ س ١١ ـ ١٣ عاجلشان در بحر لطفیّات... کشید: یعنی عطایا ونعم الٓهی که خلایق‌را در حیات دنیا می‌باشد، وبسبب غفلت از ایشان زایل می‌شود؛ اهل محبّت‌را بیمن معاملات غیبیّه ــ که در عالم ارادت از جانب حقّ ‹است› ــ با ایشان باقی ابدی میشود.

۲۲۷

ص ٦۷ س ١٥ وحملناهم فی البر والبحر: ای حملناهم فی بر القهریّات بمراکب الاسرار وفی بحر اللطفیّات بسُفُن الاسرار، ورزقناهم من طیّبات رحایق المشاهدة فی کؤوس المکاشفة، ومن اطعمة اللّطایف علی موایدِ المعارف، وفضّلناهم علی ملائکة القُدس وعلی کثیر من کلّ الانس.

۲۲۸

ص **٦٨** س **۱** چون مُهر مِهر نقوش خاتم : یعنی بی مُهر عشق انسانی حکم دیوان اعلاءِ معرفت تمام نبود.

۲۲۹

ص **٦٨** س **۱۱** در خلق برسم عدم : یعنی برسم ونعت حدوث ــ مثلاً علم وحیاة وقدرت وارادت وکلام وسمع وبصر ــ خلق بر وجه حدوث دیدند، ودر حق این اوصاف بر وجه قدم ملاحظه کردند، وقس علی هذا.

۲۳۰

ص **٦٨** س **۱۳** جز بتربیت عشق حدثانی بعشق رحمانی نتوان رسید : یعنی اگرچه عرفا گویند که حدث بمعرفت قِدم تواند رسید، باین وجه گویند که از راه حدث تواند رسید، مگر در شهود صرف قِدم که از راه حدث، بآن نتوان رسید، بلکه آن منزل اهل حقیقت است، ودر آنجا واصل وموصول وعارف ومعروف وشاهد ومشهود بجز حقّ نیست.

۲۳۱

ص **٦٩** س **۱** این منزل : شهود صرف قدم.

۲۳۲

ص **٦٩** س **٥** تکلیف شریعت بر خیزد : ولهذا گفته اند که مقام جمع مطلق «شفا جُرف هار» است، زیرا که بسیاری از سالکان درین مقام از احکام شریعت بیرون میروند. وبیانش اینست که حضرت شیخ

---

18 سورة ۹ (التوبة) آیة ۱۱۰ «علی شفا جرف هار» در Gh : الهار

ـ قدّس سرّه ـ فرمود که « < اگر > عین تنزیه در ابتدا بصفت عشق روی بنماید »، یعنی خروج از احکام شریعت صاحب مرتبهٔ جمع‌را : گاهی باشد که عشقی فطریست < وگاهی > باشد که حدّت فطرت عشقیّه اورا از تکالیف شرعیّه بیرون برد، بسبب هیجان جبلّت عشقیّه، وحرکت بجانب مرغوبات طبع، وعدم منازعت آداب عبودیّت. واین شرح حالت صاحب مرتبهٔ جمع مطلق است. امّا مرتبهٔ جمع الجمع < آنست > که آنرا « فرق ثانی » گویند، وآن شهود حقّست با همهٔ تعیّنات ومظاهر، وحفظ < مراتب > علی ما یلیق بحالها مع استهلاك المجموع فی الحقّ، واین مقام رسالتست، و < نیز > ارشاد خلافت ونیابت این مقامست. صاحب این مرتبه اگر عشقی فطریست اورا، حکمت الٓهی در بدو حال بآداب عبودیّت تربیت میفرماید، بچاشنی عشق انسانی بی غلبهٔ عشق بر احکام عبودیّت، تا از رتبت ارشاد محروم نشود. « وقلنا یا نار کونی بردًا وسلامًا علی ابراهیم » اشارت بدین معنی است، چه با غلبهٔ آتش عشق صاحب ملّت ودین نتوان شد. وامر حضرت خاتمی ـ علیه افضل الصّلوات واکمل التحیّات ـ بتزوّج زینب ـ رضی الله عنها ـ در نهایت وصول بفرق ثانی وحصول رتبت ختم رسالت < مدلول > همین معنی بود، تا مباشرت موجب برودت وسلامت نائرهٔ عشق شود، وختم رسالت بحصول < رسید >، که اگر زینب تحفّظ فرمودی، عشق غلبه کردی ونشر احکام < شریعت > معوق شدی. وهذه < أسرار > لا یدرکها أهل العقول ولا کثیر من أجلّة أرباب العرفان.

---

12 سورهٔ ۲۱ (الانبیاء) آیهٔ ٦٩

۲۳۳

ص ۷۰ س ۳ واورا طاقت رسیدی : یعنی نیست شدی .

۲۳٤

ص ۷۰ س ۴ اولو الالباب معرفت : یعنی سالك طریق حقّرا .

۲۳٥

ص ۷۰ س ٦ وآن لزوم جانست : یعنی تمکّن وتحقّق چنانچه بعد ازین میفرماید که « متمکّن ومحقَّق شوند » (ص ۷۰ س ۱۲) .

۲۳٦

ص ۷۰ س ۷ تا ۹ زفرت : فغان . ـ تخریق : دریدن جامه . ـ تمزیق : پاره پاره کردن . ـ تصفیق : دست زدن . ـ هیجان : بر افروختن. ـ هیمان : سر گردانی . ـ سَلوَت : رام گرفتن . ـ تلاشی : ناچیز شدن .

۲۳۷

ص ۷۱ س ۲ ـ ۳ ای غلط مریدان در مبادی : یعنی پیش از استقامت در کشف عشق ، که بعضی بفساد مبتلا میشود ، وبعضی بحلول ، وبعضی به اتّحاد ، وبعضی بفرار از ذوق محبّت ومیل بزهد واز کشف عشق محروم می مانند ، نعوذ بالله من الزیغ بعد الهوی .

۲۳۸

ص ۷۱ س ۳ ای ریحان عارفان : بسبب استشمام روایح شهود .

۲۳۹

ص ۷۱ س ۷ ـ ۸ خلیع العذاری ز خود کام .

۲٤۰

ص **۷۱** س **۹** خلیفهٔ اول : یعنی آدم علیه السّلام.

۲٤۱

ص **۷۱** س **۱۰** ای نکتهٔ فلسفیان : یعنی أدقّ دقایق فلسفیان شناختن حقّست، وآن بکمال دقّت نظر در تو حاصل می‌شود.

۲٤۲

ص **۷۱** س **۱۰** ای رمز عشق در مداوات جنون محبّت : یعنی هر چند طبیبان دوای مجنون عشق بادویهٔ معتاده کنند، خوش نشود، مگر که ترا دوای او سازند، بعد از آنکه متفطّن شوند باین رمز، که دوای جنون عشق جز معشوق نتواند بود.

۲٤۳

ص **۷۱** س **۱۱** ای سکون اطفال : زیرا که در ابتدا به شیر محبّت تربیت می‌یابند، تا از قلق نایرهٔ شكّ به سکون بردِ یقین می‌رسد.

۲٤٤

ص **۷۱** س **۱۱** ای شموس حقیقت انوار : باعتبار تعدّد تجلّیات بر حسب اوقات.

۲٤٥

ص **۷۱** س **۱۳ - ۱۴** وحُلَل کارخانهٔ رسم آدم بر تن وجان از شوخی بدرانی : حاصل این دو فقره از «در آی» تا آخر فصل، آنست که ایمان عاشقان شهود حقّست در پیکر زیبا منظر انسان بی مزاحمت طبیعت

پس با معشوقه میفرماید که « در آی وجانم‌را رهین عشق خود ساز، تا ایمانم کامل شود ».

حواشی فصل چهاردهم

۲۴۶

ص ۷۲ س ۳ بطلب جانان اعلام کند : بعد از آنکه تربیت گرفته باشد، ومتأدّب شده بآداب شریعت وطریقت، چنانکه در فصل سابق گذشت.

۲۴۷

ص ۷۲ س ۵ که آن سرّ خلاصهٔ حدثانست : وآنرا « لطیفهٔ قلبیّه » خوانند باصطلاح صوفیّه. وآن جوهریست نورانی مجرّد، وحکما آنرا « نفس ناطقه » گویند. واو واسطه است میان روح الهی ونفس (روح ؟) حیوانی، که از بخار غذا در قلب انسان متکوّن میشود، وحیات بدن از آنست. ولطیفهٔ قلبیّه‌را هم از تجرّد اثرست وهم از تجسّم وهم از حدوث وهم از قِدم، وملازمان خلیفت همه اعوان اویند.

۲۴۸

ص ۷۲ س ۷ از خواب فطرت : که عارض او شده بسبب رکوب واتّصال بروح حیوانی.

۲۴۹

ص ۷۲ س ۹-۱۰ سالکان سرای طبیعت‌را : که اعوان لطیفهٔ قلبیّه اند.

۲۵۰

ص ۷۲ س ۱۱ تا آن خلیفه : ای لطیفهٔ قلبیّه.

۲۵۱

ص ۷۲ س ۱۴ با استعداد کمال فعل : یعنی استعداد آنکه از قوّة
3 بفعل آیند.

۲۵۲

ص ۷۲ س ۱۶ خلعت استعداد عشق ازل بپوشی : یعنی از قنطرهٔ
6 مجاز اورا بمنزل حقیقت رساند.

پایان حواشی کتاب عبهر العاشقین

فهرست آیات واحادیث واقوال
عارفان وبزرگان وحِکَم واشعار عربی

ا

احسن صورکم (آیه) : ٥ ، ٢٤. (رك : صوّرکم فاحسن صورکم)
اذا ارسلتم رسولًا فاجعلوه حسن الوجه الاسمر (حدیث) : ٢٩
اذ علمت انّ الغالب علی قلب عبدی الاشتغال فی مسألتی ، جعلت شهوة عبدی مناجاتی ... (حدیث) : ١٠
اذهبوا بها (الهدیة) الی فلانة ، فانها کانت تحبّ خدیجة (حدیث) . ٢٠-٢١
ارنی ... (آیة) : ١١٧ ، ١٣٢
ارنی الاشیاء کماهی (حدیث) : ١٢٨
ارواح الشهداء فی اجواف طیر خضر (حدیث) : ١٤٢
اسئلك بحبّك وحبّ من یحبّك وحبّ عمل یقرّبنی الی حبّك : ٣٢
اسئلك لذّة النظر الی وجهك ، والشوق الی لقاءك (حدیث) : ١٣٦
استفت قلبك وان افتاك الناس وافتوك : ١٠٥
اسجدوا الادم (آیة) : ٣٣
اصلها ثابت ، وفرعها فی السماء (آیه) : ٦٣
اظهر الله الروح من بین جماله وجلاله ، ولو لا انّه سترها بالماء والطین ، لاحترق الکون بنورها (ابوبکر واسطی) : ٤٦
اعتمدوا بحوائجکم صباح الوجه ، فانّ حسن الصورة اول نعمة لقاك من الرجل (حدیث) : ٣٠
اعطی نصف الحسن (حدیث) : ٢٨
اقبلوا ذوی الهنات عثراتهم : ١١٣
اکرمی متواه (آیه) : ٢٨

الا اخبركم باحبّكم الى الله؟ (قالوا : بلى. قال :) احبكم الناس (حديث) : ۱۹
الا اخبركم باحبّكم الى الله واقربكم منى؟ (قالوا، بلى يا رسول الله، فقال :)
احسنكم اخلاقاً الموطؤن اكنافاً الذين يألفون ويؤلفون (حديث) : ۲۰
الارواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف (حديث) : ۲٤
الّا من اتى الله بقلب سليم (آيه) : ۳٦
الحرّ يكفيه الاشارة : ۱۷۷
الحسن طلوع نور اليقين الناطقة على بينّة الطبيعه (قول فلاسفه) : ۳۰
الحمد لله الذى جعل فى امتى مثل يوسف وزليخا (حديث) : ۱۱
الخوف زمام سوء الادب : ۱۱۳
الذين يؤمنون بالغيب (آيه) : ۱۱۹
الستُ . . . (آيه) : ٦٧، ۷۲، ۸۰، ۸٤ (رك : آيهٔ ذيل)
الستُ بربكم (آيه) : ۱۳۱
السلطان ظلّ الله فى الارض : ۹۳
الشوق نار الله اشعلها فى قلوب اوليائه حتى يحرق بها ما فى قلوبهم من الخواطر
والارادات والعوارض والحجاب وما قدروا الله حق قدره (آيه) : ۱۳٦
العبد عبد والربّ ربّ : ۱۳۹
الفناء فى التوحيد : ۱۱٦
القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن، والارواح فى يمين الرحمن : ۱٤۳
القى السمع وهو شهيد (آيه) : ۱۰۵
الله نور السموات . . . (آيه) : ۱٦٦ (رك : آيهٔ ذيل)
الله نور السموات والارض، مثل نوره كمشكوة فيها مصباح (آيه) : ٤٦
المخلصون على خطر عظيم : ۹۷
المستأنس بالله يستأنس بكلّ شئ مليح وبكلّ صورةٍ طيبة . . . (ذو النون) : ۹
المستغفرين بالاسحار (آيه) : ۱۰٤
المصباح فى زجاجة الزجاجة، كانها كوكب درّى (آيه) : ٤٦
الورد الاحمر من بهاءِ الله (حديث) : ۳٤

انا اعرفکم بالله واخشاکم منه (حدیث) : ۱۱۰
انا الحق (حسین بن منصور حلاج) : ۴۳ ، ۱۴۶ ، ۱۴۷
انا من اهوی ، ومن اهوی انا ـ نحن روحان حللنا بدنا : ۱۷۰
انّ الذین آمنوا وعملوا الصالحات سیجعل لهم الرحمن ودّاً (آیه) : ۱۹
ان الله تعالی خمّر طینة آدم بیده اربعین صباحا (حدیث) : ۵۸
انّ الله تعالی یحبّ الودّ القدیم (حدیث) : ۲۰
انّ الله یحبّ التوابین (آیه) : ۱۰۳
انّ الله تعالی یحبّ الودّ القدیم (حدیث) : ۲۰
انّ الله جمیل ویحبّ الجمال (حدیث) : ۲۹
انّ رسول الله کان اذا رأی [الورد] قبّلها ووضعها علی عینه : ۳۴
انست به فلا اُبغی سواه ـ مخافة ان اضل فلا اراه : ۴۰
انك لعلی خلق عظیم (آیه) : ۲۰
انّ لربّکم فی ایام دهرکم نفخات ، الا فتعرضّوا لنفخات الرحمن : ۱۰۷
انما اشکو بثی وحزنی الی الله (آیه) : ۶۵
اننّی بریءٌ ممّا تشرکون (آیه) : ۹۱ ، (رك : انی بریءٌ مما تشرکون)
انه برز الی المطر یوماً ، فحشر ثوبه عنه ، لیصیبه ، فقیل له فی ذلك ، فقال : هو قریب العهد بربّه : ۳۵
(انه) لم یزل محباً بنفسه لنفسه کما انه لم یزل عالماً بنفسه وناظراً الی نفسه بنفسه : ۱۳۸
انّ هذا اخی له تسع وتسعون نعجة ولی نعجة واحدة (آیه) : ۱۱
انّی انا الله (آیه) : ۱۸۳
انّی بری مما تشرکون (آیه) : ۱۰۸ ، (رك : اننی بریءٌ مما تشرکون)
انّی ذاهب الی ربّی (آیه) : ۳۶
انّی رأیت احد عشر کوکباً والشمس والقمر رأیتهم لی ساجدین (آیه) : ۲۸
انی لاستغفر الله فی کل یوم سبعین مرةً : ۱۰۴ ، (رک : ۱۰۴ ح)
انّی وجهّت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً وما انا من المشرکین (آیه) : ۱۴۹
اوّل ما صدر من الباریْ (العقل) : ۴۴ ـ ۴۵

اوليائى تحت قبابى لا يعرفهم سوائى (حديث) : ۵۹ ، ۸۳
ايّدناه بروح القدس (آيه) : ۷۱
اينما تولّوا فثم وجه الله (آيه) : ۸۳

ب

باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبلة العذاب (آيه) : ۷۷
بل احياء عند ربهم (آيه) : ۱٤۲

ت

تبارکت خطراتى فى تعالائى ـ فلا اله اذا فکرّت الآئى (شبلى) : ۱٤۷
تبت اليك (آيه) : ۷۰
تجلّى الجبّار للخلق عامّة ولابى بکر خاصة (حديث) : ۱۳۳
تخلقّوا باخلاق الله : ۱۳٤
تعرفهم بسيماهم (آيه) : ٤۸
تؤتى اکُلُها کلّ حين باذن ربها (آيه) : ٦٤
تولج الليل فى النهار وتولج النهار فى الليل (آيه) : ۹۳

ث

ثالث ثلثة (آيه) : ۵۷ ، ۱۸۳
ثلث يزيدّن فى قوّة البصر : النظر الى الخضرة ، والنظر الى الوجه الحسن ، والنظر الى الماء الجارى (حديث) : ۲۹

ج

جاء الله من سينا واستعلن بساعير واشرق من جبال فاران (حديث) : ۱۲۹

ح

حسن مآب (آيه) : ۱۳۱

خ

خلّان نفساهما والروح وحدة ـ فلا يميلان طول الدهر ما اجتمعا : ٤۱
خلق الله آدم على صورته (حديث) : ۵ ، ۲۰ ، ۳۰ ، ۳۳ ، ۷٤

خلقته* بیدّی (اربعین صباحاً) (حدیث قدسی) : ۳۰
خلقنا الانسان فی احسن تقویم (آیه) : ۵

د

دَعَ ما یُریبك الی مالا یریبك : ۱۰۵
دنی فتدلّی (آیه) : ۷۸

ر

رأیت ربی (حدیث) : ۱۳۲
رأیت ربّی فی احسن صورة (حدیث) : ۷۴ ، ۹۲ ، ۱۲۸ – ۹ ، ۱۲۹
رأیت ربی فی احسن صورة ، فقال لی : سل (حدیث) : ۳۱
رأیت نوراً (حدیث) : ۱۲۹
ربّ ارنی انظر الیك (آیه) : ۱۲۸
ربّ ارنی کیف تحیی الموتی (آیه) : ۱۲۸
ربّنا ظلمنا ... (آیه) : ۹۰ ، ۱۰٤
رحم الله اخی عیسی ، لو ازداد یقیناً ، لمشی فی الهواء (حدیث) : ۱۲۱

س

سبحان الّذی اسری بعبده لیلاً (آیه) : ۱۲۱
سبحان من اظهر ناسوته سرّ سنا لا هوته الثاقب ثم بدا فی خلقه ظاهراً ،
فی صورة الآكل والشارب (حسین بن منصور حلاج) : ۱٤۸
سبحانی (ما اعظم شأنی) (ابو یزید بسطامی) : ۱٤٦
سمعاً وبصراً ولساناً ویداً (حدیث) : ۳۳
سنریهم ... (آیه) : ۱۰۸
سیجعل لهم الرحمن ودّاً (آیه) : ۱۳٤

ش

شفا جرف هار (آیه) : ۱۹۷

* – درمتن : خلقت

ص

صبغة الله (ومن احسن الله صبغة ونحن له عابدون) (آیه) : ۲۷
صوّرکم فاحسن صورکم (آیه) : ۲۷ ، ۸۳ ، (رک : وصورکم فاحسن صورکم)
صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته : ۱۲۱

ض

ضاقت علیهم الارض (آیه) : ۱٤۳

ع

عشق الانسان سُلّم عشق الرحمن : ۸۸

غ

غلقت رهونهم واستعبرت عیونهن (ذوالنون) : ٥٤

ف

فاعلم انّه لا اله الا الله (آیه) : ۱۰۸
فان تجز لیلی بالمودّة تجزنی ـ وان تجز بالقرب فانّی قریبها : ٤۱
فان کنت فی شکّ مما انزلنا الیك ، فاسئل الذین یقرأون الکتاب من قبلك (آیه) : ۱۲۰
فلکلّ مقام مقال ، ولکل عمل رجال : ۱٥۲
فلهم اجر غیر ممنون (آیه) : ٤۸

ق

قاب قوسین (آیه) : ۳۲ ، ۷۸
قالت انّ الملوك اذا دخلوا قریة افسدوها . . . (آیه) : ۷٥
قالوا بلی (آیه) : ۱۳۲
قد کنت ازعم انّی قد بلغت من الهوی ـ الی غایة ما بعدها لیس مذهب
فلمّا تفرّقنا تذکرت ما مضی ـ وایقنت انّی انّما کنت العب
(سمنون الحب) : ۱٤۱
قل الله ثم ذرهم (آیه) : ۱۰٥
قل ان کنتم تحبّون الله فاتبعونی یحببکم الله (حدیث) : ۲۰

قل ربّ اقذف لی المودّة فی صدور المؤمنین ، وجعل لی عندک ولیجة وحباً ، واجعل لی عندک عهداً ووداً (حدیث) : ۱۸

ک

کتب فی قلوبهم الایمان (آیه) : ۵۵ ، ۱۷۸
کل شیءٍ یرجع الی اصله : ۳۱
کلّ من علیها فان (آیه) : ۱۰۳
کنت نبیّاً وآدم بین الماءِ والطین (حدیث) : ۱۲۲

ل

لا احصی ثناء : ۷۸ ، ۹۲ ، (رک : آیهٔ ذیل)
لا احصی ثناء علیک (آیه) : ۱۰۴ ، ۱۲۹ ، (رک : لا احصی ثناء)
لا اله الا الله : ۱۴۳
لا تثریب (آیه) : ۷۰
لا تذر ... (آیه) : ۱۰۶
لا خیر فی من لا یألف ولا یؤلف (حدیث) : ۲۳
لا شرقیة ولا غربیة (آیه) : ۴۶ ، ۱۶۷
لا یخافون فی الله لومة لائم ، ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء والله واسع علیم : ۹ ، ۱۰
لا یزال العبد یتقرّب الیّ بالنوافل او باداءِ الفرائض (حدیث قدسی) : ۱۰۲ ـ ۱۰۳
لعمرک (انهم لفی سکرتهم یعمهون) (آیه) : ۲۰
لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (آیه) : ۳۳ ، ۵۷ (رک : آیهٔ ذیل)
لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ، ثم رددناه اسفل سافلین ، الاالذین آمنوا وعملوا الصالحات (آیه) : ۴۸
لقد کرّمنا بنی آدم (آیه) : ۶۷ ، ۱۹۶
للعافین خزائن اودعوها علوماً غریبة وانباء عجیبة ، یتکلمون بها بلسان الابدیّة ویخبرون عنها بعبارات الازلیة (ابو سعید الخراز) : ۱۴۷
لما غرس الله جنة الفردوس ، غرس اشجارها بیده ... : ۳۱
(انه) لم یزل محباً بنفسه لنفسه کما انه لم یزل عالماً بنفسه وناظراً الی نفسه بنفسه : ۱۳۸

لن ترانی (آیه) : ٦٠ ، ١٨٨
لیس فی جبّتی غیر الله (ابو یزید بسطامی) : ١٤٦
لیس کمثله (آیه) : ٣٣ (رك : آیهٔ بعد)
لیس کمثله شیءٌ (آیه) : ١٢٩
لیغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك (آیه) : ١٠٤

م

ما احسن الله خلق رجل وخلقه فیطعمه النار (حدیث) : ٣٢
ما زاغ البصر وما طغی (آیه) : ١٠٤
ما نظرت فی شیء الّا ورأیت الله فیه : ١٣٢
محبةً فی صدور المؤمنین : ١٩
ملئت قلوبهم من المحبة ، فساروا الی الله طلباً وهاموا الیه اشتیاقاً ، هنیئاً لهم من قلق مشتاق اسفٍ بربه ، کالف دنف ، لیس لهم سکن غیره ولا مألوف سواه (ابو سعید الخراز) : ١٣٦
من اثار الله وجهاً حسناً ، وجعله فی موضع غیر شأن له ، فهو من صفوة الله فی خلقه (حدیث) : ٣٢
من احرق بنار العشق فهو شهید ؛ ومن قتل فی سبیل الله فهو شهید (حدیث) : ٢٥
من استأنس بالله استأنس بکل شیءٍ ملیح ووجه صبیح (ذو النون) : ٩
من رُزق حسن صورة وحسن خلق وزوجة صالحة وسخاء نفس ، فقد اعطی خیر الدنیا والآخرة : ٣٢
من عشق وعفّ وکتم ومات ، مات شهیداً (حدیث) : ٩ ، ٣٢ ، ١٤٢ (ورك : ٢٥)
من فیه حبّة وغلبةٌ بالله ولله وفی الله ، یحب وجه الحسن (حدیث) : ٩
مودّة فی قلوب المؤمنین (مجاهد) : ١٨

ن

نحن نقصّ علیك احسن القصص (آیه) : ٩
نورٌ علی نور (آیه) : ٢٧ ، ٤٦ ، ٧٤

و

واتّق الله وتخفی فی نفسك ما الله مبديه (آيه) : ۱۱
واستعبرت عيونهم . . . (آيه) : ۱۷۷
واستغفر لذنبك (آيه) : ۱۰۸
واشربوا فی قلوبهم العجل (آيه) : ٥٧
واشرقت الارض بنور ربّها (آيه) : ۸۰
والفين كالغصنين شقهما الهوى فروحاهما روح وقلباهما قلب
يميتهما بعد المزار اذا نأت ديارهما شوقاً ويحييهما القرب : ٤٠
والقيت عليك محبة منى (آيه) : ۱۸ ، ۲۷ ، ٤٨ ، ۱۳٤
والله يتولّى السرائر : ۱۷۷
والله يعصمك من الناس : ٩٤
وان منكم الاّ واردها كان على ربكّ حتماً مقضيا (آيه) : ۷۷
وان يكاد الذين ليزلقونك بابصارهم (آيه) : ٥٩
وجئنا ببضاعة مزجاة (آيه) : ۱۰٦
وحملناهم فی البرّ والبحر (آيه) : ۱۹٦ (رك : آيهٔ ذيل)
وحملناهم فی البرّ والبحر ورزقناهم من الطيّبات وفضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلا (آيه) : ٦٧
وددت وبيت الله ما دمت انها ـ نصيبی من الدنيا فانّی نصيبها : ٤٠
وشروه بثمن بخس (آيه) : ۲۷
وصوّركم فاحسن صوركم (آيه) : ٦٧ ، ۹۳ (رك : صوركم فاحسن صوركم)
وعلّم آدم الاسماء كلها (آيه) : ۲٦
وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض (آيه) : ۷۳ (رك : آيهٔ ذيل)
وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين (آيه) : ٥٠
ولا تنظر الى من قال ، وانظر الى ما قال : ۱۸۳
ولتعرفنّهم فی لحن القول (آيه) : ٨٦
ولقد خلقنا الانسان فی احسن تقويم (آيه) : ۱۰۸

ولقد همّت به وهمّ بها (آیه) : ۱۱ ، ۲۸ ، ۵۷
وما کادوا یعلمون (آیه) : ۱۷۱
ومزاجه من تسنیم (آیه) : ۱۲٤ (رك : آیهٔ ذیل)
ومزاجه من تسنیم ، عیناً یشرب بها المقربون (آیه) : ۵۵
ومن یجعل الله له نوراً فما له من نور (آیه) : ٤۷
ومن یطع الله والرسول فاولئك مع الذین انعم الله علیهم من النبیّین والصدقین والشهداء
والصالحین وحَسُنَ اولئك رفیقاً : ۲۵
ونحن اقرب . . . (آیه) : ۱۵۲ (رك : آیهٔ ذیل)
ونحن اقرب الیه من حبل الورید (آیه) : ۳۷
ونفخت فیه (آیه) : ٦۷ ، ۱۹۵ (رك : ونفخت فیه من روحی)
ونفخت فیه من روحی (آیه) : ۳۰ ، ۵۸ ، ۸۱
وهم لا یبصرون (آیه) : ۱۸۸

ه

هذا ربی (آیه) : ۲۸ ، ۷۰ ، ۷٤ ، ۹۰ ، ۹۳ ، ۱۰۸
هل من مزید (آیه) : ۱۱۲
هؤلاء شفعاؤنا عند الله (آیه) : ۱۰۸

ی

یا ارض ابلعی ماءك (آیه) : ۱۰٦
یا بنّی ؛ علیك بالحبیب الاول (سلیمان بن داود) : ۲۱
یضیء ولولم تمسسه نار (آیه) : ۲۷ ، ٦٤
یطوفون بالارواح حول حماکم ــ ولو فهموا سرّ الطواف لهاموا
فجبرئیل مولاکم وخادم فضلکم ــ نعم فهو مخفوض الجناح غلام : ۱۷۲
یکاد زیتها یضیء ، ولولم تمسسه نار (آیه) : ٤٦
یمحو الله ما یشاء ویثبت (آیه) : ٦۹ ، ۱۱۰
ینزّل الله (آیه) : ۱۰٤
ینظرون الیك وهم لا یبصرون (آیه) : ۵۹ ، ٦۱
یهدی الله لنوره من یشاء (آیه) : ٤۷

فهرست نامها و لغات و اصطلاحات

شماره‌ها مربوط بصفحه‌های کتاب است

بعلل فنی ، از گذاشتن تشدیدها در کلماتی که در فهرست حاضر بکار رفته خود داری شد .

آ

آب حیات ۵۸ ، ۱۰۹ ، ۱۸٤ ؛ ــ حیات ازل ۹۸ ؛ ــ حیات عشق ۹۸

آتش پرستان ۱۸۳ ؛ ــ پرستی ۱۸۳

آتش جان ۵۸ ، ۹۳ ؛ ــ جسمانی ۱٦ ؛ ــ دوزخ شهوت ۹٦ ؛ ــ عشق ۲۲، ۲۵، ۳۹ ، ۷۵ ، ۸۰ ، ۹۹ ، ۱۳۷ ، ۱۹۸ ؛ ــ محبت ۹٦ ؛ ــ نفس حیوانی ۹۵

آتش‌هاءِ مجاهدهٔ عشق ۹۸

آخر در اول ۱۲۷

آداب انبیا ۱۰۹

آدم ۵ ، ۱۱ ، ۲۰ ، ۲۷ ـ ۳۳ ، ۳۵ ، ۳٦ ، ٤۵ ، ۵۸ ، ۱۲۲ ، ۱۳۰ ، ۱٦۳ ، ۲۰۰ ؛ ــ ثانی ۳۲

آدمی ۱۷۳

آدمیان ۱۱ ، ۲۳

آرایش ظاهر و باطن ۱۸۲ ــ ۱۸۳

آزاده ۲۹

آزادی ۱٦۹

آسمان ازل ۱۰۳ ؛ ــ بقا ٦۲ ؛ ــ دل ۱۰۱ ؛ ــ قدم ٦۳ ، ۱۰۷ ؛ ــ کشف ۱۲۱ ؛ ــ گون (جامهٔ) ٦۲ ؛ ــ مشاهده ۱۲۰ ؛ ــ یقین ۱۲٤

آسمانیان ٦۲

آشنایان بیگانه ۵۲

آشوب در آشوب ۸٦

آفاق ملکوت ۵۱

آفتاب ۱٤۹ ؛ ــ احدیت ۹۲ ؛ ــ پرستان قدم ۲۸ ؛ ــ تجلی ٤۵ ؛ ــ تجلی ذات ۳۵ ؛ ــ حسن ٤۷

آل لیلی ۲۱

آن عشق ٦ ، ۸ ، ۱۱ ، ۷۷

آوه ابراهیمی ۸۷

آیات ٦۹

آیة النور ٤٦ ، ۱٦٦

آئینه ۱۸۱ ؛ ــ آدم ۷۹ ؛ ــ افعال ۲۸ ؛ ــ اکوان ۵٦ ؛ ــ التباس ۱۱۲ ؛ ــ بی اسباب ٤۵ ؛ ــ جمال قدم ۷۱ ؛ ــ حدوث ۱٦۳ ؛ ــ حق ۱۳٤ ؛ ــ خیال ۲۱ ، ۱۰۱ ؛ ــ دیدهٔ روح ۱۱۰ ؛ ــ صفات ذات ۲۰ ؛ ــ طبیعت ٤۸ ؛ ــ عقل کل ۵۱ ، ۱۷۱ ؛ ــ فعل ۷٤ ،

۹۹ ؛ ـ فنا ۸۸ ؛ ـ قدرت ۳۳ ، ۷۳ ؛ ـ
قدم ٤٤ ؛ ـ کالبد ٤۷ ؛ ـ کون ۹۱ ؛ ـ
گری ۸٦ ؛ ـ لطف (ـ قهر) ۳٦ ؛ ـ
ملکوت ۵۰ ، ۱۷۱ ؛ ـ مربوبیت
۱۲۱ ؛ ـ وجود معشوق ٤۹ ، ۱۷۰

ا

ابراج افلاك جان ۸۹
ابراهیم (خلیل) ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۸ ، ۳۵ ،
۵۰ ، ٦۹ ، ۷۳ ، ۱۲۸ ، ۱٤۲ ، ۱٤۹ ،
۱۵۰ ، ۱۵۱
ابکار غیب ۹۷
ابلیس ٦
ابن خفیف (ابو عبد الله محمد) ۱۰
ابن عباس ۱۲۹
ابو بکر ۱۳۳ ، ۱٤۲
ابو الحسین النوری ۱۰ ، ۱۱
ابو الدردا ۱۲۹
ابو ذر ۱٤۲
ابو الغریب اصفهانی ۱۱
اتحاد ۱۹۹ ؛ ـ روح ۱۵۸
اتراك چین ۹۲
اثر عرفان ۱٤۲
اجساد ٤۵
احتراق ۷۰ ؛ ـ جان ۹۲
احکام شریعت ۲۹
احوال ۸۵
احیاء موتی ۱۵۰
اخلاق بشری ۷۹ ؛ ـ مذمومه ۳۱ ، ۹٤ ؛
ـ نفسانی ۲٤
ادریس ۱٤۲
اذواق الهی ۱٦۲
ارادت ۱۵ ، ۳۰
ارباب العرفان ۱۹۸
ارشاد خلافت ۱۹۸
ارکان اربع عشق ۳۸ ، ٤۰
« ارنی » گوی ۱۳۲
« ارنی » موسی جان ۱۱۷
ارواح ۱۱ ، ٤۵ ، ٦۷ ، ۷۵ ؛ ـ انبیا
۱۳۲ ؛ ـ الشهداء ۱٤۲ ؛ ـ عارفان
۱۳۸ ؛ ـ علوی ۱۱۷ ؛ ـ قدسی ۷ ،
۱۸ ، ۲٤ ، ۳۳ ، ٤٦ ، ۹٤ ، ۱۳۲
۱٤۱ ، ۱٦۷ ، ۱٦۸
استشهاد ٤۱ ، ۱۵۹
استعداد آدم ۱۱۷ ؛ ـ عاشق ۱۵۵ ؛ ـ
عشق ۵۵ ، ۸۲ ؛ ـ معشوق ۱۵٦
استغفار خانه ۱۰٤
استقامت ۱۵۸
استوار کتاب ٤۸
اسرار غیب ۱۸۷ ؛ ـ غیبی ۱۸٤
اسماء مشترکه ۹
اشباح ۱۱ ، ۱۸ ، ۵٦ ، ٦۷ ؛ ـ انسانی
۹۵ ؛ ـ انسی ۱۱٦ ؛ ـ روحانی ۹٤

اشتیاق ۵۸ ، ۶۰ ، ۷۵ ، ۸۷ ، ۱۷۵
اشراق ۷۹ ؛ ـ عشق ۱۴۴
اشکال افعال ۸۷ ؛ ـ باطن ۹۰ ؛ ـ عالم فعلی ۱۰۷ ؛ ـ غیب ۸۹ ؛ ـ فعلی ۴۴
اصل حسن ۳۸ ؛ ـ عشق ۳۸ ، ۳۹ ؛ ـ محبت ۱۲۳
اصول عشق ۱۷ ، ۱۰۹ ، ۱۴۰ ، ۱۸۵
اطفال ارواح قدسی ۱۱۶
افعال ۵ ، ۶ ، ۳۵ ، ۴۶ ، ۷۳ ، ۸۱ ، ۸۷ ، ۹۰ ، ۱۰۳ ، ۱۸۰ ؛ ـ خاص ۶۹ ، ۸۸ ؛ ـ ذات ۱۱۶ ؛ ـ قدیمهٔ الهیه ، سرمدیه ۱۶۷
افلاك جان ۸۹ ؛ ـ زمان عشق ۸۷
اقلیم هفتمین ۱۹۰
ألباء (با تشدید ب) حقیقت ۱۱
التباس ۲۸ ، ۳۹ ، ۴۵ ، ۵۵ ، ۶۳ ، ۷۴ ، ۷۶ ، ۸۰ ، ۹۰ ، ۹۱ ، ۹۷ ، ۱۰۱ ، ۱۰۴ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸ ، ۱۱۲ ، ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۴۲ ، ۱۵۷
التفات ۸۴
الفت ۱۷ ، ۲۴ ؛ ـ طبیعی ۳۹
الوهیت ۱۴۵ ، ۱۵۶
امتحان ۶۰ ؛ ـ عشق ۵ ، ۲۵ ، ۷۷
انبساط ۵۰ ، ۹۶ ، ۱۰۹ ، ۱۱۲ ، ۱۳۲ ، ۱۴۶ ؛ ـ با معشوق ۱۶۱ ، ۱۶۲ ؛ ـ در عشق انسانی ۱۶۲ ؛ ـ کلی ۸۷
انبیا ۲۵ ، ۱۶۸
اندوه جدائی ۱۸۸ ؛ ـ دل ۴۱
اندوهگینی ۶۲
أنس ۲۰
انس ۴۰ ، ۵۱ ، ۵۹ ، ۹۵ ، ۱۰۹ ، ۱۱۲ ؛ ـ انسانی ۹۴ ؛ ـ حقیقی ۱۳۷ ؛ ـ ربانی ۹۱ ؛ ـ کلی ۸۷
انسان جمیل ۳۵
انوار تجلی ۹۰ ؛ ـ جمل ۷۹ ؛ ـ حسن ۳۰ ؛ ـ حق ۱۳۴ ؛ ـ ذات ۲۷ ، ۳۰ ، ۱۴۶ ؛ ـ ذاتی ۲۳ ؛ ـ روحانیات ۱۵۴ ؛ ـ صفت ۹۰ ؛ ـ عشق ۸۱ ؛ ـ غیبیه ۱۹۳ ؛ ـ قدسیه ۱۸۸ ؛ ـ قدم ۹۲ ، ۱۲۱ ؛ ـ محبت ۱۹ ؛ ـ مشارق تدلی ۲۳ ؛ ـ معدن صفات ۱۸
اوباش طبیعت ۵۷ ، ۶۶ ، ۷۲
الاوزاعی ۲۱
اوصاف عشاق ۷۰
اول در آخر ۱۲۷
اولو الالباب معرفت ۷۰
اولیا ۱۶۸ ؛ ـ حق ۱۹
اویس قرنی ۱۴۲
اهل استعداد عشق ۱۹۶ ؛ ـ التباس ۱۱ ؛ ـ انس ۳۲ ؛ ـ ایمان ۱۱۰ ؛ ـ بدایت ۱۲۰ ؛ ـ توجه ومراقبت ۱۸۷ ؛ ـ توحید ۱۷ ؛ ـ حسن ۱۸۱ ؛ ـ حقیقت ۱۹۷ ؛ ـ دمشق ۱۰ ؛ ـ ذوق ۱۷۰ ؛

ـ شریعت وطریقت ۱۸٦ ؛ ـ صورت
٦۳ ؛ ـ طبیعت ٤۸ ؛ ـ عشق ۱٦ ؛ ـ
عشق وبلا ۱۷۷ ؛ ـ عقول ۱۹۸ ؛ ـ
قدس ٦۹ ؛ ـ قرب ۱۲٤ ؛ ـ کمال
۱۳۸ ؛ ـ کواشف ۱۳٤ ؛ ـ محبت
۱۷۲، ۱۸۸، ۱۹٦ ؛ ـ مشاهده ۱۵ ،
۱۳۱ ؛ ـ معرفت ۹، ۱۵، ۱٦، ۲۱ ،
۱۵۰ ؛ ـ ملکوت ۱۲۵ ؛ ـ نهایت
۱۲۰ ؛ ـ ولایت ۸ ، ٤۸ ؛ ـ هجران
۱۱۰ ؛ ـ یقین ۱۲۲
اهلیت ۳۹، ۸۰
ایمان ۱۱۹ ، ۱۳۳ ، ۱۷۸ ؛ ـ عاشقان
۲۰۰
این عشق ۸ ، ۷۷

ب

باژگونه ۱۰۸
باطن ۱٦۸ ؛ ـ در ظاهر ۱۲۷
بام ازل ۷۹، ۱۲۲ ؛ ـ عقل ٤۱ ، ۱۵۸
بامداد ازل ۱۲۱
بانگ « ألست » ۸٤
بت پرستی ۹۵
بحار حقیقت نکرت ۱۱۹
بدایت توحید ۱۳٤ ؛ ـ عشق ربانی ۸۸،
۹۱ ؛ ـ مشاهده ۸۷ ؛ ـ معرفت ۱٤۵
بر افروختن (هیجان) ۱۹۹
برج حمل دل ۱۱۱؛ برج دل ۱۱۲
بساتین دل ۸۰
بستان کشف ۱۲۷ ؛ ـ معرفت ۱۳۷
بسط ۷٦، ۱٤٦ ؛ ـ اصلی ۸۷
بسطامی (ابو یزید) ۱۰، ۱٤۷
بشر وهند ۱۱
بصر ۸٤ ؛ ـ صورت ۱۹۳ ؛ـ قدیم ۱۷۰
بصیرت روح ۱۹۳
بطنان اشباح ۱۸۱ ؛ ـ غیب ۹۰؛ ـ غیب
صورت ۷۲
بعد بعد ۱۲٤
بقا ٤ ، ۱۱۲، ۱٤٦ ؛ ـ بالله ۱٦۲ ؛ ـ
بقا ۱٤۵ ؛ ـ حسن ، ـ عشق ٤۷
بکا در بکا ۸٦
بلاد بدایت ۲٤
بلیات عشق انسانی ۱۸۸
بندگی ۱۵۰
بو الفضولان شریعت ۵۸
بو قلمون ٦٤، ۱۹۳
بو یحیی (عزرائیل) ۱٤۱
بهشت ۱۰۳ ؛ ـ جاودان ۹۳ ؛ ـ خلوت
٦۱ ، ۱۸۸ ؛ ـ مشاهدهٔ ازل ۷۷
بیابان ازل وابد ۱۲۱ ؛ ـ حقیقت ۱۱۲
بیخوابی در بیخوابی ۸٦
بیخودان راه حقیقت ۵۲
بیخودی ۸۵، ۱۲۱
بیدلی ۸۵
بیرسمی اسرار دل ۱۲٦

بیکاری ۸۵ ؛ ــ در بیکاری ۸۶
بی مکان ۷، ۵۰، ۵۶

پ

پارسائی ۵۳
پاره پاره کردن (تمزیق) ۱۹۹
پازند ۵۷، ۱۸۳
پاکان ۱۱۴ ؛ ــ ملکوت ۷۸
پر جبرئیل جان ۸۸
پرتو انوار ذات ۱۲۵؛ ــ حسن قدم ۴۵؛
ــ نور جمال ۴۶
پرده ۸۸، ۹۷، ۱۰۷، ۱۲۶؛ ــ خدائی
۱۰۳ ؛ ــ عروس قدم ۵۶، ۱۸۱ ؛ ــ
فؤاد ۴۱
پردهها ۴۵، ۷۰؛ پردههاء جان ۱۲۴
پرندگان شمع قدم ۴۸
پرهاء عشق وشوق ۱۲۴
پیادگان تجلی ۱۱۷
پیاده رو ۱۶۱
پیران ۱۶۸ ؛ ــ عشق ۱۱۳
پیرایهٔ صفت ۲۷ ؛ ــ فعل ۳۹، ۱۷۹

ت

تأثیر صفات ۱۳۹
تألف ۱۱
تاوان ۴۴
تابان عشق ۱۰۳
تبطیل ۱۲۲
تجرید ۴، ۲۳، ۹۲
تجلی ۴، ۲۷، ۳۵، ۴۵، ۴۶، ۴۸،
۵۰، ۵۸، ۶۴، ۶۷، ۷۳، ۷۶،
۷۸، ۷۹، ۱۰۰، ۱۱۵، ۱۱۶،
۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۶۴، ۱۶۵-
۱۶۷، ۱۸۰، ۱۹۳ ؛ ــ افعال ۱۸ ؛
ــ الهی ۱۸۸؛ ــ بصری ۱۹۴؛ ــ جمال
۱۳۷؛ ــ حسن ۳۱، ۱۸۶؛ ــ حضرت
خاتم ۱۲۹ ؛ ــ حق ۱۹۳ ؛ ــ خاص
۱۳۳ ؛ ــ در حدث ۱۹۴ ؛ ــ ذات
۲۰، ۳۴؛ ــ ذاتی ۹۵؛ ــ روحی
۱۹۴ ؛ ــ صرف قدم ۱۹۴ ؛ ــ صرف
محبت ۲۲ ؛ ــ عیسی ۱۲۹ ؛ ــ قدیم
۱۹۳ ؛ ــ کونی ۱۶۷، ۱۹۴ ؛ ــ
مخصوص بهر حاسهئی ۱۵۷؛ ــ موسی
۱۲۹ ؛ ــ نور الهی ۱۶۶ ؛ ــ وجه
حق ۱۵۲ ؛ ــ وحدت ۱۵۳
تجلیات ۱۶۳، ۱۹۳، ۲۰۰
تحیر ۱۱۹، ۱۲۰ ؛ ــ عقل ۸۴
تخریق ثیاب ۸۷
تخیل خیال ۸۴
تدلي ۷۸، ۱۴۷
تربیت ۹۹، ۱۲۷، ۲۰۱ ؛ ــ اول ۶۹؛
ــ عشق حدثانی ۶۸، ۱۹۷
ترصد ۸۴
ترقب ۷۴
ترقص ۷۰
ترقی ۱۸۱ ؛ ــ عشق ۱۰۴ ؛ ــ عقل ۸۷

ترك (آن ترك، معشوقهٔ روزبهان) ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۷۵، ۸۳، ۱۱۷، ۱۲۲؛ – بی شفقت ۸۳؛ – چینی ۸۸؛ – خانقاه قدرت ۷۳؛ – رعنا ۸۲؛ – سرمایهٔ ترکان ۱۰۶؛ – قفچاك ۸۲
ترکان أفعال ۹۶؛ – تجلی ۷۳، ۷۴، ۸۲؛ – عشق ۷۶؛ – یغمائی ۸۳
تروح طبع روحانی ۸۴
تشبیه ۷۴، ۱۲۲
تصوف ۶
تعطیل ۳۳، ۱۲۲
تعفف ۲۵، ۱۸۹
تعین اول ۱۵۷؛ – عقل ۱۶۵
تعینات ۱۹۸
تفرید ۴، ۲۳، ۹۲، ۱۳۵
تفحص معشوق ۸۵
تفکر ۵۰، ۱۷۰؛ – منطقی ۱۷۱
تقلید عام ۱۱۹
تکالیف شرعیه ۱۹۸
تکلیف وتکلف ۸۵، ۱۶۹
تلبس حق ۱۶۴
تلوین ۹۰، ۱۲۸
تمکین ۹۰، ۱۱۲، ۱۲۸، ۱۳۰
تمیز محبی ومحبوبی ۱۵۹
تنزیه ۵۸، ۶۹، ۱۰۳، ۱۳۵، ۱۹۸
تنگدلی ۶۲، ۷۸
توبه ۱۰۴
توحید ۴، ۲۳، ۶۵، ۸۱، ۹۲، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۶
توکل ۲۲، ۱۰۵
تولد وجد ۱۱۶
توئی ۳۷
تهذیب اخلاق (عبودیت) ۱۰۴

ث

ثابت بنانی ۱۴۲
ثقل بشریت ۱۲۱

ج

جام جم، جام جهان نمای جم ۴۹
جامهٔ آسمان گون ۶۲، ۱۹۱؛ – جان ۲۷؛ – فقر ۱۹۱
جامی ۱۸۹
جان ۸، ۱۸، ۳۹، ۵۲، ۵۳، ۶۵، ۸۱، ۱۱۶؛ – آدم ۷۹، ۱۰۱؛ – آفرین ۶۵؛ – انسانی ۱۵۳؛ – اولیا ۷۹، ۸۳؛ – جان ۷، ۱۸، ۴۵، ۵۶، ۶۳، ۸۱، ۹۱، ۹۳؛ – جان آدم ۱۱؛ – جان انبیا ۷۹؛ – جانان ۷۹؛ – جانها ۶۷؛ – روحانی ۲۲، ۶۶؛ – عاشق ۷۹، ۱۲۶، ۱۲۸؛ – عشاق ۸۲؛ – عشق ۷۹؛ – مرید ۱۷۹؛ – مقدس ۷۹، ۹۱، ۹۸؛ – ملك ۷۹
جانان ۳۳، ۴۰، ۵۳، ۵۵، ۶۳، ۶۵، ۷۳، ۷۵، ۷۹، ۸۶؛ – ازل ۷۸، ۸۱

جبال فاران ١٢٩

جبروت ٥ ، ١٦ ، ٢٥ ، ٣٣ ، ٨٨ ، ١١٨ ، ١٢٦

جبرئیل ١٧٢

جست وجوی معشوق ٥٦

جفا ١٣٧

جلال ٤٦ ، ٥١ ؛ ـ ذات ٢٨

جمال ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٥ ، ٤٦ ، ٥١ ، ١٣٢ ؛ ـ ابد ٩٦ ؛ ـ ازل ١٠٣ ، ١١٧ ؛ ـ انسانی ٦٩ ؛ ـ بقا ٨٨ ؛ ـ جان ٤٠ ، ١٥٧ ؛ ـ جانان ٨٦ ؛ ـ جاودان حق ٩٦ ؛ ـ جبروت ٥٠ ، ١٧١ ؛ ـ جبروتی ٢٠ ؛ ـ جلال ذات ١٣٢ ؛ ـ حق ٥ ، ٢٨ ، ٤٨ ، ١١٠ ، ١٢٠ ؛ ـ خدائی ١٠٣ ؛ ـ ذات ٢٧ ؛ ـ روحانیات ٣٨ ؛ ـ صرف ١٢٨ ؛ ـ صفات ١٨ ؛ ـ قدم ٥ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٥٠ ، ١٥٥ ؛ ـ قدیم ٢٢ ؛ ـ لاهوت ٧ ؛ ـ معشوق ٥٦ ، ١٥٣

جمع الجمع ١٥٢

جمع عین عاشق ومعشوق ١٤٥

جمیل وبثینه ١١

جنان جان ٧٦

جنت فردوس اعلی ٣١ ؛ ـ مأوی ٢٢ ، ٣١ ، ٧٨

جنون عشق ٤١ ، ١٣٣ ، ٢٠٠ ؛ ـ محبت ٧١

جنید (ابو القاسم) ١٠ ، ١٤٧

جوانمرد ١٩٠ ؛ جوانمردان ٢٩

جوانمردی ٥٣ ، ١٣٧

جواهر ملکوتی ٤٤

جوشش سرّ ٨٤

جوهر آدم ٧٦ ؛ ـ روح ١٣٢ ؛ ـ عشق ٣٨ بیعد ، ١٧٨ ؛ ـ عقل ١٦٤

جهاد نفس وطبع ١٧٢

جهان جان ٤٠ ؛ ـ جاودانی ١٩ ، ٦٧ ؛ ـ حدثان ٢٦ ؛ ـ حکمت ٥٨ ؛ ـ دل ٩٥ ؛ ـ دل وجان ٩٠ ؛ ـ رسوم ٨٥ ؛ ـ روحانی ٩٠ ؛ ـ صورت ٨٤ ؛ ـ عقل ١٦ ، ٤٠ ، ١٥٧ ؛ ـ عقول ١٦ ؛ ـ غیب ١٧ ؛ ـ فنا ٦٢ ؛ ـ قدم ٩١ ؛ ـ مشاهده ١٨ ؛ ـ معانی ٨٤

جیحون توحید ١١

چ

چادر شب عصمت ٧٣

چال ١٣١

چاله ٩٦

چرخ دوار ١٧٦

چشم ٣٤ ؛ ـ جان ٥ ، ١٧ ، ٣٣ ، ٧٣ ، ١٠٢ ، ١١٦ ، ١٢٩ ؛ ـ جان ودل ١٢٩ ؛ ـ زخم ٥٩ ؛ ـ سر ٩٢ ؛ ـ سر عاشقان انسانی ١٥١ ؛ ـ صرف

۱۵۲ ؛ - صورت ٦ ، ۷۳ ، ۱۵۲ ؛ -
عشق ۲۹ ، ٦۰ ؛ - عقل ٥ ، ۱۱۰ ؛ -
ملکوتی ٤
چهار رکن عشق ٤۰ ، ۱٥۷
چهرهٔ ازل ۸۳ ؛ - جمال ازل ۲۸ ؛ -
عروس قدم ٥٦ ، ۱۸۰
چین زلف ۱۸۷

ح

حافظ شیرازی ۱۷۳ ، ۱۸٤ ، ۱۸٦ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۱۹۰ ، ۱۹۱
حجاب انسانی ۱۳۲ ؛ - توئی ۳۷ ؛ -
جان انسانی ۳۸ ؛ - جبروت ۱۳۲ ؛ -
قهر ۳۷
حجب حدثانی ۱۳٦ ؛ - طبیعت ۱٦۸ ؛ -
طبیعی ۱۰۹
حدوثیت ٥٦ ، ۱۲۰ ، ۱٤۱
حدیقة الحقیقة سنائی ۱٤۳ ، ۱٤٤
حذیفة ۱٤۲
حرف عشق ۸۲
حرمان ۱۱۰
حروف ربانی ۸٤ ؛ - عشق ٥٥ ؛ -
لطف وقهر ۱٤۰ ؛ - مجهول ۹۲
حریت ٤ ، ۲۷ ، ٥۹ ، ۹۷ ، ۱۷٥
حزن در حزن ۸٦
حسن ۲۳ بیعد ، ۲٦ بیعد ، ۳۰ ، ۳۱ ،
۳۲ ، ٤۷ ؛ - آدم ۳٥ ، ۱٤۹ ؛ -
ازل ٤۸ ؛ - ازلی ٤٥ ، ٤۸ ؛ - اصلی
۳۰ ، ۳۱ ، ۳۹ ، ٤٥ ، ٤۷ ، ۷٥ ؛ -
افعالی ۹٥ ؛ - الهی ۱۹ ؛ - انسان
۳٥ ، ٦٤ ، ۱٥۰ ، ۱٥۲ ؛ - انسانی
۱۷۱ ؛ - جان ۳۸ ؛ - حدث ٤٥ ؛ -
حسان ۱٦۸ ؛ - صورت ۳۸ ؛ - صوری
۳۹ ؛ - قدم ۲٦ ، ۳۱ ، ٤٥ ، ٤۷ ؛ -
معشوق ۱٥٤ ، ۱٥٥ ، ۱٦۸
الحصری ۱۰
حضور ٤۲ ، ۱٦۰ ؛ - در حضور ۸٦
حظایر قدس ۱٤۱ ؛ حظیرة القدس ۸۲
حقایق اسرار ۱۹٤ ؛ - عشق ٤۱
حقیقت ٥۲، ٦۸ ، ۸۹ ؛ - جان ۷۹ ؛ -
حسن ٤٥ ؛ - خدائی ۷۲ ؛ - سبحانی
٦۲ ؛ - صرف ۱۷۹ ، ۱۸۰ ؛ - عشق
۷٤ ، ۸۲ ؛ - فراست ۱۰٥ ؛ - مجد
۱۱٦ ؛ - معشوق ۱۸۱ ؛ - نور حقیقی
٦٤ ؛ - نور عشق ٤۱
حکایت وجه ومرآت ۱۸۱
حکما ۲۰۱ ؛ - فلاسفه ۱۱
حکمت ازلی ۱٤٥ ؛ - ازلیه ۱۷۸ ؛ -
الهی ۱۹۸ ؛ - ربوبیت ۱۸۱ ؛ -
عشق ۱۷۷
حلاج (حسین بن منصور) ۱۰ ، ۱٤۸ ، ۱۷۰
حلاوت انس ۳۲
حلول ۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ٥۷، ٥۸، ۷٤، ۱۲۲ ، ۱۳٤ ، ۱۳۹ ، ۱۸٦ ، ۱۹۹

حلولی ۱۸٦
حواس باطن ۷٦ ؛ ـ خمس ٤۰ ؛ ـ روحانی وجسمانی ۷۲ ؛ ـ صورت ۷٦ ؛ ـ ظاهر ۱۵۱ ؛ ـ ظاهر وباطن ۷۵
حوراءِ جنان ۷۰ ، ۱۱۸
حیا ۷۰ ، ۸۷
حیات ۳۰ ؛ ـ جاودان ۱۳۱

خ

خارستان ۱۸۸
خاصان ۱۳۱ ، ۱۳۳
خاصیت ربوبیت ۱۳٤
خاك ۱٦۱ ؛ ـ آدم ۱۹۰ ؛ ـ در دیده ٤۳ ؛ ـ کوی شریعت ۱۷۳
خاموشی ۸۵
خانگاه معشوق ۸۵ ؛ خانقاه قدرت ۷۳
خانهٔ ازل ۱۲٤ ؛ ـ جبروت ۲٦ ؛ ـ خیال ٦۰ ، ۱۸۸ ؛ ـ قرب ۱۲۵
خدائی ۱۵۰
خدمت ۱۵
خدیجة ۱۹
خراب آباد ۱۸۷
خرابات ۱۰۵ ؛ ـ فعل ۷۳
خراباتی ۵۳ ، ۱۷۵
خراز (ابو سعید) ۱٤۷
خرده گیران طریقت ۵۸
خضر ۱٤۲ ؛ خضروار ۵۸ ، ۱۸٤
خطاب ۱۲۹ ؛ ـ تسکین وقرب ۱۲۹ ؛ ـ خاص ۱۳۰
خلت ٤۱
خلعت خلافت ۲٦
خلق قدم ٦۸
خلوت ۸۷
خلوتخانهٔ دل ۸۰ ؛ ـ عقل کل ۷۲ ؛ ـ مهر کبریائی ۷۲
خلیفت انسانی وروحانی ۷۲ ؛ خلیفهٔ اول (آدم) ۷۱ ، ۲۰۰
خواص ۱۲٦ ؛ ـ انبیا ٦۸ ؛ ـ محبت ۱۳۲ ، ۱۳۳
خواهندگان معشوق ٤۰
خودی خود ۱۵۲
خوف ۲۲، ۷٦، ۸٤، ۱۰۹ ببعد ، ۱۱۳ (مقام عبودیت) ؛ ـ با رجا ، ـ بی رجا ۸۷ ؛ ـ حقیقت ۸۷ ؛ ـ معشوق ۷۰
خیال ۲۱ ، ۳۷ ، ۳۹ ، ۵۳ ، ۵۷ ، ۷۳ ، ۸۲ ؛ ـ انسانی ۷۵ ؛ ـ روحانی ۷۵، ۸٤ ، ۸۹

د

دارو فروشی ۸٦
داود النبی ۱۰
دایرهٔ عرفان ۱۹۳
درّ مکنون ۵۸
درد دل ۸۷ ؛ ـ فقدان ۸۲
دریای نیستی ۵٦

دریدن جامه (تخریق) ۱۹۹
دست خوش ۲٦ ؛ ــ زدن (تصفیق ۱۹۹) ؛
ــ فراز کردن ۳۹
دعد ورافع (رباب) ۱۱
دعوی‌گر ۱۳۰
دقایق اذواق ۱۹٤
دل ۳۹، ۵۲، ۵۳، ۷٤، ۸۱، ۹۹،
۱۵۲ ؛ ــ آدم ۹۸ ؛ ــ روحانی ۱۰۹؛
ــ عاشق ۳۹ ؛ ــ گم شده ٦٤، ۱۹۲؛
ــ معشوق ۳۹
دو مقام مشاهده ۱۲۸
دوازده مقامات ۱۰۰
دواعی عقلی عشق ۱۷ ببعد
دوزخ ۱۰۳ ؛ ــ شهوت ۹۸ ؛ ــ طبیعت
۷۷
دولت حقیقت ۱۸۹ ؛ ــ عشق ۱٤۰
دوئی ٤۹، ۱۲۷، ۱۳٦، ۱٤۹، ۱۵۰
دیدهٔ بی دیدگان ۱۰۳ ؛ ــ بی دیده ۷۳
دیدهٔ بینا ۱۵٤ ؛ ــ جان ۵، ۲۲،
٤۳، ۷۳، ۱۱۹، ۱۲٦، ۱٤۷ ؛ ــ
جاودانی ۵٦؛ ــ دل ۱۱۹؛ ــ ربوبیت
۱۲۹ ؛ ــ روح ۳۹، ۱۱۰، ۱۱۹،
۱۵٦ ؛ ــ سرّ ۳٦، ۳۸، ۱۵۱ ؛ ــ
صورت ۸٤ ؛ ــ عاشق ۱۵٤، ۱۵۵ ؛
ــ لاهوت ۱۲۲ ؛ ــ دیده‌ور ۲۵،
۲۹ ؛ ــ دیدهٔ یکتا بین ۱٤۸
دیانتها ۲٦
دین ۱٤٤
دیوان جامی ۱۸۹
دیوان حافظ ۱۷۳، ۱۸٤، ۱۸٦-۱۸۸،
۱۹۰، ۱۹۱
دیوان سنائی ۱٤۱

ذ

ذکر موت ۱٤۱
ذو النون مصری ۹، ۱۰، ۵٤، ۱٤۲،
۱۷۷

ر

راحمی ٦۱
راز مطلق ۱٤۷
رازی، نگاه کنید به «یوسف بن الحسین
رازی»
راکب عشق ۱۳۷
رام گرفتن (سلوت) ۱۹۹
راه حدث ۱۹۷ ؛ ــ روان انوار کواشف
۹۲ ؛ ــ روان بی برگ ۱۷۳ ؛ ــ
روان جبروت ۵۱ ؛ ــ روان حق ۹۲؛
ــ عشق ۵۵ ؛ ــ وحدت ٦۲
رباط سماوات ازل ۷۳
ربوبیت ٦۸، ۸۱، ۱۱۳، ۱۱٤، ۱۱۹،
۱٤۵
رتبت اصلی ٤۵ ؛ ــ عیان ۱۵۷
رجا ۲۲، ۷٦، ۱۱۱ ببعد، ۱۱۳ (مقام
ربوبیت) ؛ ــ بی خوف ۸۷ ؛ ــ کلی
۸۷ ؛ ــ معشوق ۷۰

رخش توحید ۱۰۵، ۱۲۱؛ ـ دل ۵۲؛ ـ عشق ۱۱۳، ۱۴۴
«رسالة القدس» (= رسالهٔ قدسیه، تصنیف روزبهان) ۱۱۷، ۱۵۰
رسم عشق ۵۶؛ ـ معشوق ۵۶
رشك مهر ۶۱، ۱۸۸
رضا ۲۲، ۱۰۵ بیعد
رضایت ۱۵
رضوان ۷۸؛ ـ عشق ۷۶
رعونت طبع، ـ عشق ۸۴
رقاصان ۸۲
رقص ۸۷
رمز ۶۳
رنگ دوئی ۱۲۷، ۱۴۹؛ ـ روحانی ۸۱؛ ـ صفاتی ۹۵؛ ـ عشق ۱۵۴؛ عشق صرف ۱۷۹
روان ۱۸
روح ۸، ۳۴، ۴۵، ۴۶، ۷۴، ۹۹، ۱۰۲، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۰؛ روح الله ۱۲۱؛ ـ الهی ۲۰۱؛ ـ اول ۹۰؛ ـ حیوانی ۹۴، ۲۰۱؛ ـ روحانی ۸۳؛ ـ عارفان ۱۵۱؛ ـ القدس ۷، ۷۱؛ ـ قدسی ۴۴، ۶۴، ۱۰۶؛ ـ مقدس ۱۶، ۱۹۲، ۱۹۳؛ ـ ناطقه ۵۶، ۷۱، ۸۴، ۹۰، ۹۳؛ ـ هوائی ۹۴
روحانی ۳۶
روحانیات ۱۶، ۲۹، ۳۸، ۴۲، ۱۵۴
روحانیان ۱۸؛ ـ ملکوت ۱۴۲، ۱۷۲
روحانیت ۱۵۴؛ ـ عاشق ۱۵۴
روحهاء ملکوتی ۹۴
روزبهان: آن آزاده ۹۷؛ آن سر انداز توحید ۹۷؛ این آشفته دل ۵۸، ۶۲؛ این جوانمرد ۶۲؛ این چنین عاشقی ۷۷؛ این چنین عندلیبی ۶۰؛ این خسته دل ۵۹؛ این سوار فرسان تصوف ۷۸؛ این سوخته دل ۷۰؛ این شوریده عاشق ۱۲۵؛ این صوفی ۷۳، ۹۳؛ این صوفی رنجور ۸۸؛ این صوفی مستور ۷۷؛ این صوفی مستور از صرف توحید ۶۵؛ این ضعیف ۱۱۷؛ این غرچهٔ روزگار عشق ۵۶؛ این غریب شیفته دل ۸۸؛ چنین صوفی مستور ۶۳؛ چنین شهسواری در این جهان تنگ ۶۱
روغن مصباح توحید ۱۱۸
رؤساء ارواح ۱۳۱
رؤیت ۸۴، ۱۳۲؛ ـ بصری ۱۵۰، ۱۶۲؛ ـ جلال ۱۳۶؛ ـ حسن وجمال ۱۳۳؛ ـ حق ۱۱۹؛ ـ شواهد ۱۷۰؛ ـ صرف صفات ۱۴۰؛ ـ صرف قدم ۱۲۹

روی زیبا ۱٥٤
ریحان عارفان ۷۱ ، ۱۹۹

ز

زاهدی ۱۰٥
زخمهٔ توحید ۷۰
زردشت ۱۸۳
زعقاب موسوی ۸۷
زلیخا ۹ ، ۱۱
زمام عشق ۱۱٥
زمزمهٔ توحید ۱۱۲
زمین ازل ۱٦۷ ؛ ـ دل ٦۳ ، ۸۰ ، ۹۰ ، ۱۰۲ ؛ ـ شوق ۱۳٤ ؛ ـ وفا ٦۲ ، ۱۸۹
زند وپازند ٥۷ ، ۱۸۳
زندان طبیعت ۸۰
زندگان بی مرگ ۱۷۳
زهاد ۸۲ ، ۹۳ ، ۱۷٥
زهره ٦ ، ۸۹ ، ۱٤۹
زینب ۱۹۸

س

سازشی ٦۱
ساعیر ۱۲۹
ساکنان طبیعت ۷٤
سالکان ٥۰ ، ٥۱ ؛ ـ حقیقت ٦۹ ؛ ـ راه عشق ۱۹۲؛ ـ راه محبت ۱۷۲؛ ـ سرای طبیعت ۷۲ ؛ ـ طریق حق ٦۹ ؛ ـ طریق عشق ۱۹٤
سایهٔ الهی ۷۲ ؛ ـ جان ۸ ؛ ـ حسن ۳٤ ؛ ـ صفت ۹۰ ، ۹۳ ؛ ـ طوبی ۱۸۸
سحر نما ٥۳
سدرة المنتهی ۳۱
سر انداز ۳۳
سرگردانی (هیمان) ۱۹۹
سرّ ۳۹ ، ۸۱ ، ۱۰۰ ؛ ـ ازل ٦۰ ، ۷۲ ؛ ـ استعداد ۷۹ ؛ ـ افعال ٦ ، ۱٤۷ ؛ ـ أنا الحق ٦۲ ، ۱٤٦ ؛ ـ توحید ۱٤٦ ؛ ـ جان ۱۷۹ ؛ ـ جانان ازل ۷۸ ؛ ـ حدثان ۹۲ ؛ ـ حق ۳۱ ؛ ـ حقیقت ۷۲ ، ۷ ؛ ـ خواجگان معرفت ۷۸ ؛ ـ سر ۷۹ ؛ ـ ضمیر فؤاد ۹۰ ؛ ـ ظهور تجلی ۲۸ ؛ ـ عاشق ۱٥٦ ؛ ـ فعل ۷۹ ، ۹۰ ؛ ـ قدم ۷٦ ، ۹۲ ، ۹۷ ، ۱۲۹ ؛ ـ لاهوت ۱۰۳ ؛ ـ معشوق ۱٥٦ ؛ ـ ملکوت ۱٤۹
سرای ازل ۱۹ ؛ ـ ازل وابد ۱۰٤ ؛ ـ بقا ۱۳۲ ؛ ـ طبیعت ۷۷ ، ۱۱٦
سرمدیه ۱٦۷
سعادت کبری ۱٤٥
سعدی ۱۷٤ ، ۱۸٦ ، ۱۹٥
سکر ٤۲ ، ٥۰ ، ۷٦ ، ۱۲۸ ، ۱٦۰ ؛ ـ توحید ۱۲۸ ، ۱٤۸ ؛ ـ در سکر ۱۲۸ ، ۱٤٦

سکون ٤٠ ؛ ــ اطفال ٧١ ، ٢٠٠ ؛ ــ
نفس ١٥٨
سلاطین خراسان ١١٣
سلب ٨٤ ، ١١٦
سلسلهٔ دیوانگان ١٢٣
سلم عشق الرحمن ٨٨
سلمان پارسی ١٤٢
سلیمان بن داود ٢١
سمنون المحب ١٤٠
سنائی ١٤١ ، ١٤٣ ، ١٤٤
سواتر ربوبیت ١٤١
سوزش ٨٦
سه مشاهده ١٣١ ببعد
سیارگان سماوات رسالت ٢٨ ؛ ــ سماوات
قدم ٩٢
سیر احوال ، ــ مقامات ٨٦
سیمرغ آشیانهٔ أبدیات (= محمد نبی)
٢٠ ؛ ــ جان ١١١ ؛ ــ عرش (عقل
اول) ٦٢ ، ١٩٠
سینا ١٢٩

ش

شاهان معرفت ٦٢
شاهد ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٣ ، ٧٩ ، ٩٩ ،
١٢٢ ، ١٩٧ ؛ ــ اصلی ١٠٧ ، ١١٢ ؛ ــ
اول ١٣٢ ؛ ــ حسن ٣٢ ؛ ــ حق
١٣٤ ؛ ــ قدم ٦٥ ، ٩٧ ، ١٣٢
شاهدان التباس ١١٧ ؛ ــ حق ٣٠
شاهزادهٔ عدم ٢٨
شاهنامهٔ فردوسی ١٤٤
شایستگی محبت ١٨
شایستهٔ وصول ١٧٤
شایق ١٣٣ ؛ شایقان ٦٢
شب عدم ٩٤ ؛ ــ هجران ١٢٠
شبلی (ابو بکر) ١٠ ، ١٤٦
شجرهٔ طوبی ٣١
شرع احمد ٩
شرقیه (ازلیه) ١٦٧
شریعت ١٦ ، ٥٢ ، ٦٨ ، ٧٦ ، ١١٩ ،
١٩٧
شطّاح ٤
شطّاحان ١١٤ ؛ ــ طربناك ١٣٢ ؛ ــ
معرفت ٥٠
شطحیات ١٤٦
شعشعهٔ جان عاشق ومعشوق ١٥٨
شغاف قلب ٤١ ، ٦٨ ؛ ــ قلب اصلی
٦٣ ، ١٩١
شغف ٤١ ، ١٩٤
شك ١١٩ ببعد
شمس، حسن ٤٧ ؛ ــ صفت ٩٠
شمع جمال ١٢٤
شموس ازلیات ٦٤ ؛ ــ حقیقت انوار
٧١ ؛ ــ خانه ٧٣ ؛ ــ واقمار ملکوتی ٢٠
شواهد ١٧ ، ٢٢ ، ٣٠ ، ٣٣ ، ٥٠ ،
٩٩ ، ١٢٢ ، ١٧٠ ؛ ــ اصلی ١١٢ ؛ ــ

انفعاليات ۱۳۱ ؛ ــ الهيه ۱۷۷ ؛ ــ
انسانی ۱۲۲ ؛ ــ حدثانی ۱۲٦ ؛ ــ
شرعی عشق ۱۷ ببعد ؛ ــ غیبی ۵۰
شور عشق ۱۵
شوق ٤۱ ، ۱۲٦ ، ۱۳۵ ببعد ؛ ــ جمال
۷۷ ؛ ــ ربانی ۹۷
شوکت سکندری ۱۸٤
شهدا ۲۵
شهر بقا ۱۱۵ ؛ ــ خدای ۸ ، ۸۱ ،
۱۱۲، ۱۱٦ ؛ ــ دل ۱۱۰ ؛ ــ شواهد
۱۱۲ ؛ ــ عشق ۸۹ ؛ ــ قدم ۹۲ ؛ ــ
ولایت ۱۰٦
شهرستان ازل ۷۷ ؛ ــ عزت ۲٤
شهسواران میدان غیوب ٦٤ ، ۱۹۲
شهوت حیوانی ۱٦
شهود انسانی ۱۸٦ ؛ ــ جانان ۱۵۷ ؛ ــ
جمال انسانی ۱٦۰ ؛ ــ جمال قدم
۱۵۰ ؛ ــ حق ۱٦۳ ، ۱۹۸ ، ۲۰۰ ؛ ــ
صرف قدم ٦۸ ، ۱۹۷ ؛ ــ عین ۲۸ ،
۱٤٦ ؛ ــ وجه الهی ۱۵۸
شهید ۲۳ ، ۲۵ ، ۳۱
شیراز ۷۳
شیطان ۹٦
شئون الهی ۱۹۳

ص

صاحب نظر ۱٦۳
صبر ۲۲
صبغ التباس ۱۷۱ ؛ ــ عشق ۱۸
صحو ٤۲ ، ۷٦ ، ۹۲ ، ۱۲۸ ، ۱۳۰ ،
۱٦۰
صدمات عشق ۱٦۹ ؛ ــ قدسی ۱۵۰
صرف توحید ۱۹٤ ؛ ــ قدم ۵٦ ، ۱۵۲ ،
۱۸۱
صعود روح ۸۷
صفات ۳۰ ؛ ــ انسانی ۳۹ ؛ ــ حق
۱٤۵ ؛ ــ خاص ۵٦ ، ۷۹ ، ۹۱ ،
۱۳۸ ؛ ــ ربانی ۱۹ ؛ ــ رحمانی
۵٦ ، ۱۸۰ ؛ ــ فعل ٤ ؛ ــ فعليه
۱٦۷ ؛ ــ فعليهٔ الهی ۱٦۸ ؛ ــ فعليهٔ
الهيه ۱٦۷ ؛ ــ قدیم ۱۱٦ ، ۱۳۸ ؛ ــ
معشوق ۳۹ ، ٤۷ ، ۱۵٦
صفت آدمی ۱٦٤ ؛ ــ الهی ۱۹۱ ؛ ــ
جلال وقهر ، ــ جمال ولطف ۱۵۱ ؛ ــ
خاص ۱۷۹ ؛ ــ ذاتی ۲۲ ؛ ــ عشق
۱۸ ؛ ــ فعل ۷۹ ، ۸۹ ؛ ــ مغلوبيه
وافتقار ۱۵٦
صمت ۷۰
صنم پرستی ۹۵
صور اکوان ۱۸۰ ؛ ــ غیبیه ۱۷۷ ، ۱۸۸
صورت ۳۹ ، ٤۵ ، ٤۸ ، ۷۳ ، ۹۵ ؛ ــ
آدم ۵ ، ۸ ، ٤٤ ، ۷٤ ، ۸۳ ؛ ــ
انسان ۱٦٦ ؛ ــ انسانی ۳۹ ؛ ــ
جاودانی ۷۵ ؛ ــ خاکی ۱۳۲ ؛ ــ
غلبه واستغنا ۱۵٦ ؛ ــ مجازی معشوق

۱۷٦ ؛ ــ معشوق ۱۵۵ ، ۱٦۰، ۱٦۱،
۱۷۲ ، ۱۷۵ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰ ، ۱۹۳،
۱۹۵ ؛ ــ معشوقی ۱۸٦ ؛ ــ نیکوان
۹۵
صوفیان صافی ٦۱ ؛ ــ عاشق ۵۷ ، ٦۲
صوفئی ۸
صومعه ۱۰۳ ؛ ــ زهاد ۵۳

ض

ضحك با بکا ، ــ بی بکا ۸٦

ط

طاعت حقیقی ۱۷۵
طامات ۱۳۰
طاماتیان ۹۵
طاؤوسان ملائکه ۱٤۲
طبع انسانی ۳۸، ۹٤؛ ــ بشری ۱۹۵ ؛
ــ جان ۳۸ ؛ ــ جسمانی ۱٦ ؛ ــ
روحانی ٤۳
طبیعت ٦٤ ؛ ــ کل ۱٦٦
طبیعیات ٤۲
طراز ۱۸۱
طرب ۸٤
طریق السالکین ٤۹ ؛ ــ العاشقین ۳۸
طریقت ۷٦
طلب ۸٤ ؛ ــ جانان ٦۸ ؛ ۷۲، ۸۰ ،
۸۲، ۸۵، ۹۱، ۱۱۲، ۱۵۷، ۲۰۱ ؛
ــ مشاهده ٦۸
طوالع ۱۱۵
طیر انس (روح ناطقه) ۷۱

ظ

ظاهر در باطن ۱۲۷ ؛ ظاهر وباطن
۱۵۱ ؛ ــ عاشق ۱٤۱
ظلمات ۱۸٤ ؛ ــ طبایع ۹۰ ؛ ــ طبیعت
۱٦۷
ظهور ۲۸ ، ۷۹ ، ۱۸۰ ؛ ــ حق ٦۹ ؛ ــ
صفت ۱۳٤ ؛ ــ عالم کون ۱٦٦ ؛ ــ
فعل ٦٤ ؛ ــ وجود ۱۱۷

ع

عارف ۱۹۷
عارفان ۵۸ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ؛ ــ صادق
۹۵ ؛ ــ عاشق ٦ ، ۱۱۷
عاشق ۲۱ ، ۲۳ بیعد ، ۲۹ ، ۳۹ بیعد ،
٤٤ ، ۱۰۵ ، ۱۱۰ ، ۱۲٦ ، ۱۲۷ ،
۱۳۳ ؛ ــ حق ۱۰۰ ، ۱۳۹ ، ۱٦۰ ؛
ــ ربانی ۱٤۱ ؛ ــ روحانی ۱۵٤
عاشقان ۳۷ ، ۵۰ ، ۵۱ ، ۵۲ ، ٦۲ ،
۱۱۰ ، ۱۱٤ ، ۱۳٤ ، ۱۳٦ ؛ ــ
انسانی ۱۵۱ ؛ ــ روحانی وربانی
۱٤۷ ؛ ــ واصل حقیقت ۱۷۳
عاشقی ۵۳ ، ۱۰۵ ، ۱۲۵ ، ۱٤۹ ،
۱۵٤ ، ۱۵۵ ، ۱٦۳ ، ۱۷۰ ، ۱۷۸،
۱۸۵
عاقلان عشق ۳۷
عالم ازل ٤ ؛ ــ انوار ۱۳٦ ؛ ــ بقا ٦۲؛
ــ پاکی ۱٤۲ ؛ ــ تجرید ۱٤٦ ؛ ــ

جان ۶۵ ، ۸۳ ؛ ـ حدثان ۱۱۲ ؛ ـ دوئی ۴۹ ؛ ـ ربوبیت ۴ ، ۱۰۲ ؛ ـ شریعت ۸۴ ، ۹۶ ؛ ـ صغیر ۱۶۶ ؛ ـ صورت ۴۵ ؛ ـ غیب ۱۰۵ ، ۱۰۷ ؛ ـ فعلی ۱۰۷ ؛ ـ قدم ۱۱۴ ؛ ـ کبیر ۱۶۶ ؛ ـ کل ۱۰۷ ؛ ـ معارف وتوحید ۹۲

عامیان ۹۵ ، ۱۱۹

عبد الواحد بن زید ۱۰

عبودیت ۴ ، ۲۷ ، ۴۸ ، ۴۹ ، ۵۰ ، ۶۸ ، ۱۰۰ ، ۱۰۴ ، ۱۱۱ ، ۱۱۳ ، ۱۱۴ ، ۱۹۸ ؛ ـ حقیقیه ۱۶۹ ؛ ـ حقیقیهٔ عشقیه ۱۷۰ ؛ ـ شرعیه ۱۶۹ ؛ ـ شرعیهٔ تقلیدیه ۱۷۰

عثمان ۱۴۲

«عرایس البیان» (تفسیر روزبهان) ۱۳۱

عرایس تجلی ۷۳ ، ۱۰۲ ؛ ـ خانه ۲۶ ؛ ـ خانهٔ جبروت ۲۶ ؛ ـ مشاهده ۷۳ ؛ ـ مشاهدهٔ ابد ۶۶

عرفان ۱۳۲ ، ۱۸۱ ؛ ـ اخلاق ، ـ افعال ، ـ جوهر ، ـ صفات ۸۷

عروج ۱۵۳

عروس بها ۱۲۴ ؛ ـ بهشت ۶۲ ؛ ـ پنهٰن قدم ۸۱ ؛ ـ جان ۹۱ ؛ ـ جلال ۱۲ ؛ ـ جلال کبریائی ۷۰ ؛ ـ روح مقدس ۱۹۰ ؛ ـ طرازی ۵۶ ، ۱۸۱ ؛ ـ غیبی ۱۱۶ ؛ ـ قدرت ۷۴ ؛ ـ قدم ۵۶ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۷۷ ، ۱۰۳ ، ۱۰۴ ؛ ـ وحدت ۷۷ ، ۱۰۸ ؛ ـ وحدت قدم ۹۲ ؛ آن عروس ۷ ، ۵۶ ، ۵۷ ؛ چنان عروسی ۶۲ ؛ چون تو عروسی ۱۳۷

عروسان ۱۲۳ ؛ ـ بقا ۵۹ ، ۱۸۶ ؛ ـ تجلی ۶۵ ؛ ـ جبروت ۸۳

عشاق حق ۱۳۹

عشق ۹ ، ۱۰ ، ۱۵ ببعد ، ۲۱ ، ۳۵ ، ۳۸ ببعد ، ۴۱ ببعد ، ۴۷ ، ۵۰ ، ۸۰ ، ۱۰۹ ، ۱۱۶ ، ۱۲۵-۱۲۷ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ؛ ـ ازل ۶۹ ، ۷۲ ، ۹۶ ؛ ـ ازلی ۲۳ ، ۴۹ ؛ ـ الهی ۸ ، ۱۵-۱۷ ، ۴۲ ، ۴۹ ببعد ، ۶۹ ، ۱۰۰ ، ۱۰۷ ؛ ـ الهیات ۲۳ ؛ ـ انسانی ۱۱ ، ۱۲ ، ۱۸ ببعد ، ۲۱ ، ۲۴ ، ۲۸ ، ۳۸-۴۰ ، ۴۲ ، ۴۹ ببعد ، ۶۴ ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۷۷ ، ۸۱ ، ۸۴ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۹۱ ، ۹۲ ، ۹۹ ، ۱۰۱ ، ۱۱۰ ، ۱۱۵ ، ۱۱۷ ، ۱۲۲ ، ۱۲۶ ، ۱۲۷ ، ۱۶۲ ، ۱۷۱ ، ۱۹۷ ، ۱۹۸ ؛ ـ بهیمی ۱۵ ؛ ـ جاودانی ۱۱۵ ؛ ـ حق ۲۱ ، ۲۸ ؛ ـ حقیقی ۱۹۴ ؛ ـ خاص ۴۲ ، ۴۳ ، ۹۹ ؛ ـ ربانی ۱۱ ، ۱۲ ، ۴۲ ، ۷۰ ، ۸۱ ، ۸۸ ، ۹۱ ، ۹۲ ، ۱۰۱ ، ۱۱۰ ، ۱۱۵ ، ۱۱۷ ، ۱۶۰ ؛ ـ رحمانی ۶۸ ، ۷۷ ، ۱۹۷ ؛ ـ روحانی ۱۵ ، ۱۶ ،

۴۲ ، ۱۶۲؛ ـ طبیعت ۱۶۳؛ ـ طبیعی
۱۵ ، ۱۶ ، ۴۲ ، ۴۳ ؛ ـ عفیف ۹ ،
۱۱ ؛ ـ عقلی ۱۵ ، ۱۶ ؛ ـ غیبی
۱۵۴ ؛ ـ غیبی الهی ۱۵۱ ؛ ـ قدم
۲۴، ۴۰ ، ۹۲ ، ۹۸ ؛ ـ قدیم ۱۳۹؛
ـ کلی ۱۰۰ ـ مجازی ۱۶۰ ؛ ـ
وعاشق ومعشوق ۴۴ ، ۴۹ ، ۱۳۸ ،
۱۴۴ح ، ۱۵۰
عشوه خر ۵۲
عطارد ۸۹
عطش ۴۱
عفت ۲۵
عقل ۳۹ ، ۴۵ ، ۷۴ ، ۸۱ ، ۱۰۲ ،
۱۴۳ ، ۱۶۴ ، ۱۶۵ ، ۱۶۹ ؛ ـ اصلی
۱۰۶ ؛ ـ الهی ۷۵ ؛ ـ اول ۴۴
ببعد ؛ ـ جلالی ۴۶ ، ۱۶۷ ، ۱۶۸؛ ـ
روحانی ۸۹ ؛ ـ طبیعی ۸۰ ؛ ـ غریزی
۷۵ ؛ ـ کل ۷ ، ۱۶ ، ۲۴ ، ۵۱ ،
۵۴ ، ۷۲ ، ۸۹ ، ۹۱ ، ۱۴۷ ، ۱۶۶ ،
۱۹۰ ، ۱۹۵ ؛ ـ قدسی ۴۴
عقلای عشق ۷۱
عقلیات ۱۶
عقول ربانی ۹۰
عکرمة ۲۷
علم ۳۰ ؛ ـ آداب عشق ۱۸۵ ؛ ـ
حقایق ۱۲۴ ؛ ـ غیب ۶۰ ؛ ـ مجهول
۷۳ ، ۷۸

علماء معرفت ۱۷
علی بن أبی طالب ۱۸ ، ۱۴۲
علیین ۱۱۷ ، ۱۴۲
عمر ۱۴۲
عناصر اربعة ۱۶
عنبر فشان ۱۲۳
عیاران ۱۱۴
عیسی ۱۲۱ ، ۱۴۲
عین الله ۶ ، ۳۵ ، ۵۸ ، ۶۴ ، ۶۷ ،
۶۹ ، ۷۶ ، ۷۷ ، ۷۹ ، ۹۰ ، ۱۳۶ ،
۱۹۳؛ ـ بقا ۳۵ ؛ ـ توحید ۱۰۱ ؛ ـ
جمع ۵۸ ، ۱۴۵ ، ۱۴۶ ، ۱۸۴؛ ـ
حدثان ۱۸۴ ؛ ـ حق ۹۷ ؛ ـ دوئی
۱۳۶ ؛ ـ ربانی ۹۲ ؛ ـ صفات
۸۱ ؛ ـ فعل ۲۸ ، ۱۴۷ ؛ ـ قدم
۴ ، ۳۷ ، ۶۴ ، ۱۳۶ ، ۱۹۳ ؛ ـ
قهر ۸۷ ؛ ـ کمال (= عشق) ۱۴۰ ،
۱۴۱ ؛ ـ مشاهده ۱۹ ؛ ـ نور تجلی
۹۰ ؛ ـ وجدان ۸۲

غ

غارتیدن ۷۶ ، ۸۲
غایت عشق ۱۴۰ ؛ ـ محبت ۱۳۲
غربت امتحان ۱۱۱
غربیه (ابدیه) ۱۶۷
غرچه ۸ ، ۴۴ ، ۱۶۳
غزلیات سعدی ۱۷۴ ، ۱۸
غلبۀ عشق ۱۷۵

غلمان صفاتی ۷۳
غم ۵۲
غیب احدیت ۳۳ ؛ ــ جمال ۸۸ ؛ ــ حق ۹۹
غیبت ۴۲ ، ۱۶۰ ؛ ــ غیب ۱۲۴
غیرت قدم ۵۹
غیوب نفس ۱۰۲

ف

فالگیری ۸۶
فراست ۲۴ ، ۱۰۵
فراق ۷۶
فردانیت ۱۴۶
فردوسی ۱۴۴ ح
فرستادهٔ رحمت ۱۰۵
فرق ثانی ۱۵۲ ، ۱۹۸
فروع عشق ۱۸۵
فصل ۱۳۵
فضیلت صاحب حسن ۳۲
فطرت انسانی ۷۵
فعل ۳۳ ، ۵۶ ، ۶۷ ، ۶۹ ، ۷۳ ، ۷۶ ، ۷۹ ؛ ــ ازلی الهی ۱۹۱ ؛ ــ حق ۳۴ ؛ ــ خاص ۴۶ ، ۵۸ ، ۶۵ ، ۷۴ ، ۷۹ ، ۸۳ ، ۹۴ ، ۹۷ ، ۱۷۸ ؛ ــ خاص الهی ۱۶۸ ؛ ــ قدیم ۳۴ ، ۶۳ ؛ ــ قدیم الهی ۱۹۶
فغان (زفرت) ۱۹۹
فر ۱۰۵
فلك عشق ، ــ هفتم ۸۹
فنا ۵۲ ، ۷۰ ؛ ــ شدن ۸۷ ؛ ــ فعل ۱۴۵ ؛ ــ فنا ۱۴۵ ؛ ــ فی الله ۱۶۲ ، ۱۶۳ ؛ ــ فی التوحید ۱۱۶
فوز استعداد ۸۴
فیض جدید ۱۷۷ ؛ ــ رحمان ۶۸
فیوض قدیمهٔ معتاده ۱۷۷

ق

قاب قوسین ۳۲ ، ۷۸
قارون ۶
قبض ۷۶ ، ۸۵ ، ۱۴۶ ؛ ــ اصلی ۸۷
قبلهٔ خاص ۸۳ ؛ ــ زهاد ۳۵ ؛ ــ شریعت وحقیقت ۸۳ ؛ ــ صفات ۳۰ ؛ ــ عشاق ۳۵ ؛ ــ قدم ۶۴ ؛ قبله‌های مختلف ۲۸
قتادة ۲۷
قدرت ۳۰
قدوسیان جبروت ۱۷۲
قرابت جان با جان ۲۴
قرب جان ۶۶ ، ۸۷ ، ۱۹۵ ؛ ــ عقل ۸۷ ؛ ــ قرب ۱۱۹ ، ۱۲۴ ؛ ــ معشوق ۱۱۶
قربة ۱۲۴ ببعد
قرلع ۶۱
قصهٔ عاشقان روحانی وربانی ۱۴۷ ؛ ــ عشاق ۴۸
قفچاق ۸۲
قفص شکن ۵۲
قلب ۱۶۴ ، ۱۶۵ ، ۱۶۶

قمار خانه ٥٤ ، ٩٣
قمر ٩٠
قنادیل حکمت غیبی ٦٤
قنطرهٔ دوزخ طبیعت ۹۷ ؛ ـ مجاز ۲۰۲
قوام محبت ۳٥
قهر ٣٦ ، ٣٧ ، ٨٧
قهریات ٤ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٦٧ ، ١٠٨ ، ١٣٢ ، ١٩٦
قیامتها ٢٦

ك

کارخانهٔ حکمت ٢٧ ، ٦٦
کاروان گاه راه ازل ١٠٦
کاروانیان خلیقت ١١٢
کافر ١٠٣
کافری ١٠٥ ، ١١٨
کالبد آدم ١١٢ ؛ ـ کون ٣٥
کبریت احمر ٤٣
کتاب البیان ، نگاه کنید به « عرایس البیان »
کتمان ٢٥ ؛ ـ احوال ١٨٥
کثافت جسمانی ٣٦
کثیف ١٥٢
کج زن ٩٣
کش ٥٢
کشف (بدایت مشاهدهٔ صرف) ١٢٩ ؛ ـ آیات ، ـ جبروت ١٢٦ ؛ ـ جمال وجلال ١٤٠ ؛ ـ جهان ملك وشهادت ١٢٦ ؛ ـ در کشف ١٢٦ ، ١٢٧ ؛ ـ ذات ، ـ صفات ١٢٦ ؛ ـ علم ربوبیت ١٢٦ ؛ ـ عشق ١٢٧ ، ١٦٠ ، ١٩٩ ؛ ـ ملکوت ٥٠ ، ١٢٦
کشوف غیبات ١٢٥
کعبهٔ صفت ٢٨ ، ٣٣ ؛ ـ قدرت ٨
کفر ٩٣ ، ١٤٤ ؛ ـ حقیقی ١٦٣
کلیات سعدی ١٩٥
کم زن ٧٧ ؛ کم زنی ٥٣
کمال ١٤٠ ؛ ـ الفت ٤٠ ؛ ـ حق ١٤١ ؛ ـ عشق ٤٠ ، ١٣٨ ببعد ، ١٥٨ ؛ ـ محبت ١٣٨
کنشت ١٠٣ ، ١٤٥
کوچهٔ یار ١٧٥
کون صغری (جسم آدم) ٧٢
کوه ازلی ٢٥ ؛ ـ تجلی ٢٧
کوهستان روح ٤٥
کیمیا ١٦٢
کیوان ٨٩ ؛ ـ ازل ٦٣

گ

گل آدم ٦٣ ، ٧٣ ، ٩٨ ، ١٠١ ؛ ـ انسان ٧٣ ؛ ـ انسانی ٥٦ ، ٨٣ ، ١٨٠ ؛ ـ دل ٨٠
گل بدن ٥٢
گلشن قدس ١٨٧
گردن کش ٣٣
گردنان ١١٨

گفتن ودریدن ۸۷
گم شدگی ۱۹۲
گوش جان ۲٦

ل

لا ابالیت ۱۷۸
لا مکان ٥٦ ، ۱۲۰ ، ۱۸۰
لاهوت ۷ ، ٥۷ ، ۱۰۳ ، ۱۲۲ ، ۱٤۸
لباس انوار جمال حق ۹۱ ؛ لباس افعالی ۸۱ ؛ ــ جدثان ۷۹ ؛ ــ خلقیت ۱٦٤؛ ــ ربانی ۸۱؛ ــ صفات ۲۷ ؛ ــ ملامت ۸۳ ؛ ــ هستی ٤٤ ؛ ــ هستی کونی ۱٦٤ ؛ لباسی (از هر صفتی) ۱۳۸
لحظات ۸٤
لذت روح ۸٤
لشکر ابلیس ٦
لطایف غیب ۱۱۱ ؛ ــ مقامات ۱۳۱
لطف ۳٦ ، ۸۷ ؛ ــ وجمال ۱٦٥ ؛ ــ وجمال ازلی ۱٦٤
لطفیات ٤ ، ٦۷ ، ۱۹٦
لطیف ۱٥۲
لطیفه ۸۱ ؛ ــ قلبیه ۱۹۱، ۱۹۲ ، ۲۰۱
لقاءِ رحمان ۱۳٥
« لن ترانی » ٦۰ ، ۱۸۸
لوایح ۱۱٥
لوح خیال ٥۷ ؛ ــ محفوظ ٦۹ ، ۹۳
لیالی انفصال ۱۲۳
لیلی ۲۱ ؛ ــ ومجنون ۱۱ ، ٦۱

م

ماه ۱٤۹
مبارزتها ۲٦
مباشرت ۸۷
مبتدیان عشق ۱۲۲
متجلی ٤٥ ، ٦۸ ، ۱۱۹، ۱٥۰ ، ۱۹۱
متحیروار ۸٦
متشرق ۲٦
متعبدان ملکوت ۱۱۸
متواری ۱۹۱ ؛ متواریان شهوت ۱۳۰
مثنوی مولوی ۱٦۹
مجالی آیات ۱٤۹ ؛ ــ حدث ۱۹۳
مجاهد ۱۸
مجاس انس ۱۲۷ ؛ ــ بیخودی ٦ ؛ ــ خاص ملکوت ٦٦ ؛ ــ عارفان عاشق ۱۱۷ ؛ ــ عاشقان ، ــ عشق ۱۰٥ ؛ ــ موحدان ۱٤۷
مجلی ذات ۱٤۹
مجنون ۲۱ ، ۱۳۳ ؛ ــ ولیلی ۱۱، ٦۱، ۱۸۹
مجنونان هشیار ٥۲
محبت ۱٥ بیعد، ۲۲، ٤۱ ، ٤۸، ۱۲٦، ۱۳۱ بیعد ؛ ــ انسانی ۱۹ ، ۱٥۰ ؛ ــ الهی ۱۳۱ ؛ ــ باری ٥٤ ؛ ــ بعد از عرفان ۱۳٤ ؛ ــ حق ۱۹، ۱۰۳ ، ۱۳۸ ؛ ــ حقیقی ٤۱ ؛ ــ خاص ۱۸ ، ۲۱ ، ۸۳ ، ۱۳۱ ، ۱۳۳ ؛ ــ خدا

۵٤ ؛ ـ خلق ۱۹ ؛ ـ در مشاهده بی
عرفان ۱۳٤؛ ـ روحانی ۱۹؛ ـ صرف
۱۳۰ ؛ ـ عام ۱۳۱ ؛ ـ مجازی ٤۱ ؛
ـ مخلوق بمجلوق ۵٤ ؛ ـ معلوم ۱۳۱
محبوب ۲۱ ، ۱۳۳
محبوبان حق ۱۹
محض قدم ۳۷
محققان شایق ۱۳۷
محل اتحاد ۱٤٦ ؛ ـ ایمان ۳٦ ؛ ـ فنا
۱٤۰ ؛ ـ معرفت ، ـ نکرت ۳٦
محمد نبی ع ۱۰، ۱۱، ۲۲، ۲۳، ۲۸،
۲۹ ، ۳۰ ، ۳۲ ، ۷٤ ؛ آئینهٔ محدود
عالم ۱۰۷ ؛ احمد ۳۳ ؛ بلبل عشق
ازلیات ۲۰ ؛ جان عنقاء مغرب ازل
۱۲۰ ؛ حبیب ۲۲ ، ۱۲۸ ، ۱٤۲ ؛
حضرت خاتم ۱۵۰ ؛ ـ خاتمی ۱۹۸ ؛
ـ ختمی ۱۵۱ ؛ خلاصهٔ جوهر آدم
۵۹ ؛ رقام طراز نیم کار آدم ۱۰۷ ؛
رئیس اهل ولایت ۱۲۱ ؛ زبدهٔ
« ونفخت فیه » ٦۷ ، ۱۹۵ ؛ سید
بریات ۱۲۰ ؛ ـ خافقین ۳۲ ؛ ـ
عاشقان ۲۵ ، ۱۰۰ ؛ ـ عالم ۱۳۳ ؛
ـ عشاق ۱۰۳ ؛ ـ مشاهدان غیوب
۱۸ ؛ ـ مشتاقان ورئیس عاشقان
۱۳٦ ؛ شارع شریعت ۳۱ ؛ شاهد
مادر قدم ۵۹ ؛ شاهین بستان حقیقت
۳۳ ؛ شمس انبیا وبدر اولیا ۱۱۰ ؛
شمس مطالع انوار قدم ۵۹ ؛ ـ عالم
توحید ۲۳ ؛ شهسوار دولت راه
طریقت ۳۳ ؛ شیر مرغزار بهشت
عقل ۳٤ ؛ عروس سرای وحدت ۵۹ ؛
غواص بحر عبرات شوق ۲۳ ؛ قمر
ولایت تفرید ۲۳ ؛ کاروان سالار
غیب ۱۲۱؛ ماه بنی هاشم ۵۹ ؛ مدار
افلاك کونین ۱۲۰ ؛ مرغ بستان
قاب قوسین ۱۲۰ ؛ مسافر بیابان
تجرید ۲۳ ؛ مفتی پیغمبران ۱۰۵ ؛
موضع التباس شریعت ۳۳ ؛ واضع
طریقت ۳۱
محو ۷٦ ، ۹۲ ، ۱۲۸
مخافت مهلکت ۸۵
مخلصان عشق ۹۷
مداد محبت ۵۵
مدارج عشق ۱۲۰ ؛ ـ عشق انسانی ۷۷ ؛
ـ غیب ۸۹
مدد جان ۵٤
مذهب اهل عشق ۱٦ ؛ ـ عشاق ۱۳۵ ؛
ـ عشق ۵۵
مرآت ادراك باطن حق ۱۵۱ ؛ ـ ادراك
ظاهر وصورت حق ، ـ ادراك وجه
قدیم ۱۵۱ ؛ ـ التباس ۱۲۸؛ ـ تجلی
۱٦٤ ؛ ـ دل ۳٦
مراتب تربیت الهی ۱۳۲
مراقبت ۱۰۷ ، ۱۰۸

مربوب ۱۵٦
مرتبهٔ جمع ۱۹۸ ؛ ــ جمع الجمع ۱۵۲ ، ۱۹۸ ؛ ــ جمع مطلق ۱۹۸
مرد ۸ ، ۱۳۳ ، ۱٤٤ ، ۱۷۵ ؛ مردان ۱٤٤
مردی ۵۳
مرغ انس ۱۰۷؛ ــ جان ۱۱٤؛ ــ عشق، ــ غیبی ۱۰۷
مرغان ازل ۱۲۳ ؛ ــ خاموش ٦۰ ، ۱۸۷؛ ــ عرشی ۱۱۷؛ ــ مقدس ٦۰؛ ــ مقدس ارواح ۱۲٤؛ ــ ملکوت ۵۱
مرقع پوشان ازل ۸۲
مرقعهای غیبی ۵۸، ۱۸٤
مرکب تجرید ۱۲۱ ؛ ــ تفرید ۱٤٦ ؛ ــ حقیقت ٤۲، ۱٦۱ ؛ ــ عشق ۱۳۷ ، ۱۳۹
مرکز فلك عشق ۸۹
مریخ ۸۹
مزار جانان ۱۰۷ ؛ ــ دل ۸۰
مزدك ۱۸۳
مزدوران افلاك ٦٤ ، ۱۹٤
مسافران قرب قرب ۱۲۵
مسامرت ۸۷
مستحسن ۲۳ ببعد، ۲٦ ببعد ، ۳۱، ۳۳، ۳٦ ، ۳۸ ، ۱۵۱ ، ۱۵٤ ، ۱۷۸ ؛ مستحسنات ۱٦، ۳۱، ۳٤ ، ۳٦ ، ۱۱۲
مستقبح ۳۷ ، ۱۵۱ ؛ مستقبحات ۳٦
مشارق آفتاب ازلیات ۲۸
مشاهد ۱۲۲ ؛ ــ انبیا ۲۵
مشاهده ۱۷ ، ۱۹ ، ۸۱ ، ۱۲۷ ببعد ؛ ــ ارواح (پیش از وجود انسانی) ۱۳۱ ؛ ــ ازل ۷۷ ؛ ــ بقا ۸٤ ؛ ــ بی نشان ۷۷ ؛ ــ تجلی ۲۳ ، ۷۵ ؛ ــ توحید ۱٤۵ ؛ ــ جاودانی ۸۸ ؛ ــ جمال ۱۳۳ ؛ ــ حق ۵۰ ، ۷۰ ، ۸۱ ، ۱۲۸ ؛ ــ خصوص ۱۳۳ ؛ ــ در مشاهده ۱۲۹ ــ ۱۳۰ ؛ ــ دل ۱۱۹ ؛ ــ ربوبیت ٦۹ ؛ ــ شاهد قدم ۹۷ ؛ ــ صرف ۷۵ ، ۱۲۸ ، ۱۲۹ ؛ ــ عموم ۱۳۳ ؛ ــ کبریا ۱٤٦ ؛ ــ کل ۱٤۰ ؛ ــ کلی ۸۷ ؛ ــ معرفت ۱۳۰
مشتری ٦ ، ۸۹ ؛ ــ جان ۱۱۲
مشرب خضری ۱۸٤ ؛ ــ محبت ۸۷
مشرق جمال ربوبیت ۱۰۲ ؛ ــ قدم ۹۹، ۱۰۷ ؛ ــ ومغرب ۱۹۳
مشفقی ٦۱
مشکات حدث ٤٦ ؛ ــ عقل ٤۵ ؛ ــ قلب ۱٦٤
مشهد ۳۱ ؛ ــ عاشقان ۱٤۰
مشهود ۱۹۷ ؛ ــ ازل ۵۳ ، ۱۲٦ ؛ ــ سرای ازل ٦٦
مشیت لایزالی الهی ۱۷۸

مصباح ازل ٤٦ ؛ ـ عشاق آفاق ١٢٠ ؛ ـ
عشق ٤٧
مظاهر ١٩٨ ؛ ـ حق ١٥١ ؛ ـ صفات
١٦٤ ؛ ـ صوريه ١٨١ ؛ ـ فعلية
كونيه ١٨٥ ؛ ـ كونيه ١٨٠
مظهر ١٥١ ، ١٨٠ ، ١٨١
معارج توحيد ٨١ ؛ ـ شوق ١٢٠
معاشرت ٨٧
معاملات الهی ١٧٥ ؛ ـ الهيهٔ غيبيه
١٦١ ؛ ـ غيبيه ١٩٦
معانی عشق ٨٠
معدن استعداد ذاتی ١٥٤ ؛ ـ أصلی ٧ ،
٢٤ ، ٣١ ، ٤٧ ، ١٤١ ، ١٤٢ ؛ ـ
انسانی ، ـ جسمانی ٩٠ ؛ ـ جمال
٣٤ ؛ ـ جمال قدم ٣٤ ؛ ـ حسن ٤٨ ،
١٥٤ ؛ ـ حسن ولطف ١٧٤ ؛ ـ
حيوانی ٩٠ ؛ ـ دل ٤٥ ؛ ـ روحانی
٩٠ ؛ ـ صفات ٣٥ ؛ ـ عشق ٤٥ ؛ ـ
قدس ٣٩ ، ٤٤ ، ١٧٨ ؛ ـ مقدس ٣٢
معراج ٣٢ ؛ ـ بهشت جاودان ٩٣ ؛ ـ
جان ٧٦ ؛ ـ در معراج ١٢٥ ؛ ـ
عشق انسانی ١٥٣ ؛ ـ عشق رحمانی
٧٧ ؛ ـ مشاهدات ٨٧ ، ١١٥
معرفت ٨ ، ١٢٠ ؛ ـ در معرفت ١٤٦ ؛ ـ
قدم ١٩٧
معروف ١٩٧
معشوق ٢١ ، ٢٣ بيعد ، ٢٩ ، ٣٩ بيعد ،
٤٤ ، ٤٧ ، ٥٢ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ،
١١٠ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٣٤ ، ١٤٠ ،
١٥٦ ؛ ـ ازل ٦٤ ، ١٧٦ ، ١٧٩ ،
١٨٢ ، ١٨٧ ؛ ـ اصلی ٥٠ ؛ ـ حق
١٣٩ ؛ ـ قدم ١٢٢ ؛ ـ معشوق ١٣٩
معشوقی ١٤٩ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٦٣ ،
١٧٠ ، ١٨٥
معنی ٣٩ ، ٤٨ ، ٦٢ ، ٧٣ ؛ ـ « انی
انا الله » ١٨٣
مغرب ابد ١٢١
« مفاتيح الجنان » ١٢٩ ح
مفرحی ١٢٠
مفطوم عشق انسانی ١١٧
مقادير ٣٤ ، ٧٣ ؛ ـ افعاليات وصفات ٩٧
مقارنهٔ دل بدل ٤٠
مقام بقا ٥١ ؛ ـ توحيد ١٤٥ ؛ ـ جمع
مطلق ١٩٧ ؛ ـ حيا وحيرت ٥٠ ؛ ـ
رسالت ١٩٨ ؛ ـ عشق ١٢٩ ؛ ـ
مشاهده ٥٠ ؛ ـ معرفت ٥٠ ؛ ـ
فنا ٥١
مقامات ٢٢ ، ٩٠ ، ١٠٤ ؛ ـ زاهد ٤٩
مقربان قدس ٦٧ ، ١٩٦
مقلد حقيقت ٧٣
مكاشفان غيب ٦٩
مكاشفه ٥٠ ، ١٢٦ بيعد
مكتب شريعت ٧٣
مكر ١١٠ ، ١١٩

مکمن الهی ۱۵۴
مکونات صور حقایق ۱۷۶
ملاحق التباسی ۷۳
ملازمان ملکوت ۸۸
ملامت ۸۳ ، ۹۳ ، ۹۷ ، ۱۲۵ ، ۱۲۶
ملائکهٔ القدس ۱۹۶ ؛ ــ مقربین ۱۹۶
ملک اعلای معرفت ۶۸
ملکوت ۵ ، ۶ ، ۱۵ ، ۲۵ ، ۲۶ ، ۳۳، ۳۴ ، ۳۵ ، ۶۹ ، ۸۳ ، ۱۲۶ ؛ ــ حقیقت ۷۳ ؛ ــ کبری ۹۰ ؛ ــ مضیقهٔ صنوبریه (= لطیفهٔ قلبیه) ۱۹۲
ملکوتیان ۲۸ ، ۹۴ ؛ ــ جان ۸۲
ملَکی ۷۹
ملوك معارف ۱۱۰ ؛ ملوکان ۵۳
مناجات ۸۴
مناجاتی ۵۳ ، ۱۷۵
منازل مکاشفات ۴ ؛ ــ ومراتب عشق ۸۴
منزل انس ۵۱ ؛ ــ تفرید ۷۰ ؛ ــ جانان ۷۸ ؛ ــ حقیقت ۲۰۲ ؛ ــ عشق ۱۱۳ ؛ ــ عشق لایزالی ۶۸ ؛ ــ قرب قرب ۵۱ ؛ ــ « هذا ربی » ۱۰۸ ؛ ــ یقین ۵۰
منظر اعلی ۱۲۰
منفردان عشق ۱۴۰
منهاج ایمان ۵۴ ؛ ــ در مهناج ۱۲۵ ؛ ــ عشق ربانی ۹۱ ؛ ــ مکاشفات ۱۱۵
موافقت ۱۵
موحدان ۳۶ ، ۱۲۹ ؛ ۱۴۷
موسی (کلیم) ۲۷ ، ۴۸ ، ۷۰ ، ۱۲۸، ۱۴۲ ؛ ــ جان ۱۱۷ ؛ ــ صفت ۱۸۳
موصول ۱۹۷
مولوی (جلال الدین رومی) ۱۶۹
مهر الهی ۶۴
مهرویان ۵۲ ، ۱۷۲ ، ۱۷۴
میان ازل و ابد ۱۹۳ ؛ ــ مشرق ومغرب ۱۹۲

ن

نا توانی ۱۴۵
نا چیز شدن ۱۹۹
نا رسیدگان افعال ۹۰ ؛ ــ شریعت ۳۵
نا رسیدگی ۱۴۵
نا رسیده ۳۵
نا یافت ۲۱ ، ۵۶ ، ۱۲۲
نازك ۵۲ ؛ ــ دل ۳۶
ناسوت ۷ ، ۵۷ ، ۱۰۳ ، ۱۴۸
نام خدا ۱۸۶
نخاس خانه ۲۶
نردبان پایهٔ افعال ۱۷
نزول ۷۴ ، ۱۵۳ ؛ ــ عشق ۷۲، ۷۳ ، ۷۶
نطق ۷۰
نظام معرفت ۳۵
نظر ۲۹ ، ۱۰۴ ، ۱۲۲ ، ۱۶۳ ، ۲۰۰ ؛ ــ پاك ۹۷ ؛ ــ خاص ۷۹ ؛ ــ عاشق ۴۷ ، ۱۶۸ ؛ ــ قدم ۱۳۴ ؛ ــ ملکوت ۱۷۱

نغمات در نغمات ۸۶
نفحات ربانی ۱۰۲
نفخ اول ۸۳ ، ۹۱
نفس ۵ ، ۳۹ ، ۷٤ ، ۱٤۳ ؛ ــ اماره ۱۵ ، ۱٦ ، ۱۷ ، ۵۷ ، ۵۸ ، ۹۹، ۱۰۹ ؛ ــ حسی ۹۹ ؛ ــ حیوانی ۲٤، ۸۰ ، ۹۹ ؛ ــ روینده ٦٦ ، ۱۹۵ ؛ ــ فریبنده ۱٦ ؛ ــ کل ۷ ، ۱٦ ، ۸۹ ، ۱۱٦ ، ۱٦٦ ؛ ــ کلی ۱٤٦ ؛ ــ گوینده ٦٦ ؛ ــ مطمئنه ۹۹ ؛ ــ ناطقه ۱٦ ، ۱٦٦ ، ۱۹۵ ، ۲۰۱ ؛ ــ نامیه ۱۹۵
نقطهٔ زمین دل ۸۹
نکتهٔ فلسفیان ۷۱ ، ۲۰۰
نکرت ۱۲۰
نگارخانهٔ امر ٤٤ ؛ ــ عشق ۱۵۳ ؛ ــ قدرت ۳۳
نوادر غیبی ۱۱۷
نوح ۱۰٦
نور ابصار ٤٦ ؛ ــ افعال ۱۱۵ ، ۱۲۷ ؛ ــ الهی ۱٦٦ ؛ ــ ایمان ۳۵ ، ٤۹ ؛ ــ بصر ۲۹ ؛ ــ تجلی ۲۷ ، ۳٦ ، ۸۰ ؛ ــ توحید ۱۰۳ ؛ ــ جان ۳۸ ؛ ــ جمال ٤٦ ، ۱۱۷ ؛ ــ جمال قدم ۳۹ ، ۱۵۵ ؛ ــ حسن ٤۸ ؛ ــ حسن ازلی ٤۵ ؛ ــ حقیقی ۱۹۳ ؛ ــ دیده ۳۹ ؛ ــ دیدهٔ اصل ۸٤ ؛ ــ دیدهٔ جان ٤۳ ؛ ــ دیدهٔ روح ۳۹ ، ۱۵۵ ، ۱۵٦ ؛ ــ دیدهٔ عاشق ۳۹ ، ۱۵۵ ؛ ــ ذات ٤٦ ؛ ــ ربوبیت ۱۰۲ ؛ ــ روحانیات ملکوت ۳۸ ؛ ــ صرف ذات ۱۲۰ ؛ ــ صفات ۱۱۵ ؛ ــ عقل ۲۵ ؛ ــ غیب ۹۰ ؛ ــ قدس ٤٦ ؛ ــ قدم ٤۵ ، ۹٤ ، ۱۰۱ ، ۱٦۵ ؛ ــ محبت ٦۷ ؛ ــ محبت حق ۱۸ ؛ ــ مشاهده ۷٤ ؛ ــ معدن ۳۸ ؛ ــ مکاشفه ۱۲٤ ؛ ــ یقین ۱۲۰ ، ۱۲۱
نوروز ۵۳ ، ۱۷۵ ؛ ــ رجا ۱۱۱
نوری ، نگاه کنید به ابو الحسن النوری
نوزادگان عدم ۵٦ ، ۹۲
نهایت عشق ۱٤۵
نیابت ۱۹۸
نیران امتحان ۷۷ ؛ ــ طبیعت ٤۵ ؛ ــ مشاهده ۱۲٤
نیستی نیستی ۱۰۵
نیکوان ۳۱ ؛ ــ بنی آدم ۱۹ ؛ ــ ملکوت ۲۷
نیکوئی آدمی ، ــ غیر آدمی ۳۵

و

واردات ربانی ۱۱۵ ؛ ــ غیبی ۱۱۷
واسطی (ابو بکر) ۱۰ ، ٤٦
واصل ۱۹۷
وامق وعذرا ۱۱
وجد ۱۱۵ ببعد

وجدان ۱۱۵ ؛ ــ جانان ۱۱۹
وجه قدم ۱٦۳ ، ۱۹۷ ؛ ــ قدیم ۱۷۰
وحدانیت ۱۱۹
ودّ ٤۰
ورد احمر ۳٤
وساطت اسما وصفات وافعال ۱۸۰
وسایط ۱٦٦ ؛ ــ کوتیه ۱۸۱
وصال ۷٦ ، ۱۲۷
وصفان معرفت ۱۲۵
وصل ۸۷ ، ۱۱۸ ، ۱۳۵ ، ۱۷۵
وصلت دل ۱۲۹
وطن خاکی ۱٤۲
وطنات در وطنات ۸٦
وفا ۱۱۸ ، ۱۳۷
ولایت ۱۸ ، ۱۰٤ ببعد ؛ ــ عدم ۲۷ ؛
ــ عشق ۲٤ ؛ ولایتها ۲٦
وله ٤۱، ۷۰، ۱۳۰ ؛ ــ بهشت ۹۱ ؛ ــ
در وله ۱٤٦
ویران کن ۵۲

ه

هاروت وماروت ٦ ، ۱۱۸ ، ۱٤۷
هارون ۱٤۲
هجران ٦۰ ، ۱۲۰ ، ۱۲۲ ، ۱۲۷
۱۸۸
هست ازل ۱۲۹
هستی ۵۹ ، ۱۸٦ ، ۱۸۷
هفت پردهٔ دل ۱۵۹
هلال یقین ۱۲۰
هم دم ٦۱ ؛ ــ دمان محبت ٦۰ ؛ ــ راز
٦۱ ؛ ــ رنگ ۷ ، ۱٦ ، ۳۸ ، ۷۵،
۸۰ ، ۸۸ ، ۱۲۳ ، ۱۲۵ ، ۱۳٤ ،
۱۳۹ ، ۱٤۲ ، ۱٤۵ ، ۱۵۳ ؛ ــ
رنگی ۱۱۸ ؛ ــ طبع ۳۹ ؛ ــ قرین
۱۲٤ ؛ ــ کتاب ۷۵ ؛ ــ گنان
۷۲ ؛ ــ نشینی ۱۷۲ ؛ ــ نعت ۱٤۲ ؛ ــ
نفس ۷۲
همت ۱۸۳
هموم ۸٦
هند وبشر ۱۱
هیجان (برافروختن) ٤۱ ، ۸٤ ، ۱۳۰ ،
۱۹۹ ؛ ــ جبلت عشقیه ۱۹۸ ؛ ــ
در هیجان ۸٦ ؛ ــ روح ۱۳۳
هیمان (سرگردانی) ٤۱ ، ۱۳۰ ، ۱۹۹

ی

یافت ۸۰ ؛ ــ عشق ۵ ؛ ــ ونایافت
۵ ، ۱۲۳
یاوه درایان ۹٦
یاویدن ۷٦
یعقوب ۹ ، ۲۸
یغما ٦۱
یقین ۱۱۸ ببعد ؛ ــ خواص ۱۱۹ ؛ ــ
عاشقان ۱۲۰ ؛ ــ عموم ۱۱۹

یکتائی ۴۱ ، ۸۷ ، ۱۲۷
یکرنگ ۱۳۹
یگانگی ٦٢
یوسف ۹ ، ۲۰ ، ۲۷ ، ۲۸ ، ۳۵ ، ٤٨ ، ٦٥ ؛ ــ حقیقت ۹۹ ؛ ــ وزلیخا ۱۱
یوسف بن حسین رازی ۱۰ ، ٥٤

جدول خطا وصواب واضافات

صفحه	سطر	بجای	نوشته وخوانده شود
۵	۱	الیم	یم (در اصل : الیم)
۲۰	۱۹	(پیش از 3)	افزوده شود: 2-3 سورهٔ ۳ (آل‌عمران) آیهٔ ۲۹
۳۶	۲۱ح	متغزر شدی Gh	افزوده شود : در یك موضع ازحواشی کتاب حاضر «تغزز» آمده وشرح داده شده : تغزز الرجل، کثر لحمه وغَلَظ.
۳۷	۱۱	گفت	در حاشیه افزوده شود: 11 گفت A : فرمود G
٤٥	۱۰	طبیعت	طبیعت < است >
٤٦	۱۳	حکم صرف	حکم < ذات > صرف[1]
۵۳	٦	می‌باشند	در حاشیه افزوده شود: 6 می‌باشند AG : شاید « می‌بازند »
۵۳	٦	ترنّم	< . . . > ترنّم
٦۵	۷-۸	جان‌را . . . جهان مدار	در حاشیه افزوده شود: رك . ص ۱۹٤ح
۷۰	۷ ببعد	رفرت، تخریق ، تمزیق..	در حاشیه افزوده شود : برای اطلاع از معانی آنها رك. ص ۱۹۹
۷۱	۱۱	شموس	در حاشیه افزوده شود : قس. شموس خانه (ص ۷۳)
۷۳	۱	شموس خانه	در حاشیه افزوده شود : قس. شموس (ص ۷۱)

۱ــ رك. حواشی شمارهٔ ۸۷

صفحه	سطر	بجای	نوشته وخوانده شود
۱۳۱	ح۲۰	ومحبت خاص A ‖	افزوده شود : ‖ 11 سورة ۱۳ (الرعد) آيهٔ ۲۸، سورة ۳۸ (ص) آيهٔ ۲٤ و ۳۹

فهرست کتاب

مقدّمه

صفحه ها

۱. ترجمهٔ احوال روزبهان بقلی شیرازی . . . . . (۱)

۲. استادان ووابستگان روزبهان

الف : استادان . . . . (۱۸)

ب : پیران ومرشدان . . . . . . (۲۱)

ج : معاصران . . . . (۲۳)

د : خاندان روزبهان . . . . . . (۳۵)

۳. تصوّف روزبهان

الف : ریاضت ، پیر ، شجرهٔ تصوّف ، سلسلهٔ روزبهانیه ، رباط ، سماع (٤۸)

ب : عشق صوفیانهٔ جمال در نظر عارفان . . . . (٥٤)

٤. آثار روزبهان

الف : نثر . . . . (٦٤)

I. در تفسیر وتأویل . . . . . . (٦٤)

II. در شرح احادیث . . . . . . (٦۷)

III. در فقه . . . . (٦۷)

IV. در اصول. . . . . (٦۸)

V. در تصوّف . . . . (٦۸)

ب : شعر روزبهان . . . . (۷۷)

٥. عبهر العاشقین . . . . (۸۳)

٦. مآخذ . . . . (۱۰۸)

ذیل. . . . . (۱۱۱)

کتاب عبهر العاشقین
در احوال عشق

مقدّمه ۲
الفصل الاوّل : فی ملاطفة العاشق والمعشوق ۴
الفصل الثانی : فی المحبّة مقدّمة العشق ۱۵
الفصل الثالث : فی ذکر الشواهد الشرعیّة والعقلیّة فی العشق الانسانیّ . ۱۷
الفصل الرابع : فی فضیلة المحبّین الذین یألفون الحسن والمستحسن
والمحبوبین المستحسنین ۲۳
الفصل الخامس : فی فضیلة الحُسن والحَسن والمستحسن ۲۶
الفصل السادس : فی کیفیّة جوهر العشق الانسانیّ وماهیّته . . . ۳۸
الفصل السابع : فی بیان سبب بقاء العشق فی العاشقین . . . ۴۴
الفصل الثامن : فی السالکین الذین لیس فی بدایتهم العشق الانسانیّ
فی العشق الالهیّ ۴۹
الفصل التاسع : فی وصف العاشقین الذین بدایتهم العشق الانسانیّ . ۵۱
الفصل العاشر : فی بدایة العشق ۵۵
الفصل الحادی عشر : فی بدایة العشق وامتحانه ۵۹
الفصل الثانی عشر : فی لزوم العشق وتأثیره ۶۳
الفصل الثالث عشر : فی تربیة العشق ۶۷
الفصل الرابع عشر : فی نزول العشق ۷۱
الفصل الخامس عشر : فی طریق العشق فی قلب العاشق . . . ۷۹
الفصل السادس عشر : فی بیان مقامات العشق الانسانیّ وترقّیها
فی مقامات العشق الربّانیّ ۸۳
الفصل السابع عشر : فی خلاصة العشق الانسانیّ ۸۹
الفصل الثامن عشر : فی غلط اهل الدعوی فی العشق الانسانیّ . . ۹۴
الفصل التاسع عشر : فی بدایة العشق الالهیّ ۹۹
الفصل العشرون : فی بدایة هذا العشق وهو العبودیّة ۱۰۱
الفصل الحادی والعشرون : فی مقام الولایة فی العشق . . . ۱۰۴

الفصل الثانی والعشرون : فی المراقبة التی هی جناح لطیر الانس فی مقام العشق ۱۰۶
الفصل الثالث والعشرون : فی خوف العاشقین فی العشق . . . ۱۰۹
الفصل الرابع والعشرون : فی رجاءِ العاشقین ۱۱۱
الفصل الخامس والعشرون : فی وجد العاشقین ۱۱۵
الفصل السادس والعشرون : فی یقین العاشقین ۱۱۸
الفصل السابع والعشرون : فی قربة العاشقین ۱۲۴
الفصل الثامن والعشرون : فی مکاشفة العاشقین ۱۲۶
الفصل التاسع والعشرون : فی مشاهدة العاشقین ۱۲۷
الفصل الثلاثون : فی محبّة العاشقین ۱۳۱
الفصل الحادی والثلاثون : فی شوق العاشقین ۱۳۵
الفصل الثانی والثلاثون : فی کمال العشق ۱۳۸

حواشی کتاب عبهر العاشقین
از نویسنده‌ئی ناشناس

حواشی فصل پنجم (۱–۱۴) ۱۴۹
حواشی فصل ششم (۱۵–۶۷) ۱۵۳
حواشی فصل هفتم (۶۸–۹۵) ۱۶۴
حواشی فصل هشتم (۹۶–۱۰۲) ۱۷۰
حواشی فصل نهم (۱۰۳–۱۲۸) ۱۷۲
حواشی فصل دهم (۱۲۹–۱۷۲) ۱۷۸
حواشی فصل یازدهم (۱۷۳–۱۹۷) ۱۸۷
حواشی فصل دوازدهم (۱۹۸–۲۲۱) ۱۹۱
حواشی فصل سیزدهم (۲۲۲–۲۴۵) ۱۹۵
حواشی فصل چهاردهم (۲۴۶–۲۵۲) ۲۰۱
فهرست آیات واحادیث واقوال عارفان ۲۱۳
جدول خطا وصواب واضافات ۲۴۰
فهرست نامها ولغات واصطلاحات ۲۴۲
Introduction 1-128
Planches I-VI

چاپ این کتاب
روز ۲۵ آذر ۱۳۳۷ خورشیدی
در چاپخانهٔ
انستیتو ایران وفرانسه
بمدیریت عزیز نصیری پور
بپایان رسیده است

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 16 DÉCEMBRE MCMLVIII
A TEHERAN
SUR LES PRESSES DE
L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN
DANS L'ATELIER DE
AZIZ NASSIRIPOUR,
IMPRIMEUR.

TABLE DES MATIÈRES

Partie française

INTRODUCTION

pages

I. POUR LA BIOGRAPHIE DE RUZBEHAN 1

1. Quelques contextes spirituels 1
2. Les sources de la biographie de Rûzbehân 25
3. Esquisse d'une biographie de Rûzbehân 30
4. L'affiliation au soufisme 50
5. La famille de Rûzbehân à Shîrâz 67
6. Le tombeau de Rûzbehân à Shîrâz 72

II. L'ŒUVRE SUBSISTANTE DE RUZBEHAN 80

III. LE JASMIN DES FIDÈLES D'AMOUR 92

1. État du texte ; les manuscrits et les gloses 92
2. Traduction française du Chapitre premier 107
   D'un entretien où l'amant et l'aimée se témoignèrent réciproque courtoisie 112

Transcriptions et Errata 128
Planches I-VI

Partie persane

Introduction .... (۱۱۲-۱)
Texte de Rûzbehân ۱۴۸-۱
Gloses d'un auteur anonyme (époque safavide) ۱۴۹
Index des versets qorâniques, hadîth et sentences ۲۰۲
Index général ۲۱۲
Errata ۲۴۰
Table des matières ۲۴۲



۱. سنگ قبر شیخ روزبهان

1, Shiraz : le tombeau de Rûzbehân



۲. در ورودی مقبره

2. Entrée de la salle des tombeaux (état actuel, 1957).



٣. تصویر سنگ قبر شیخ روزبهان از جانب بالاسر
3. Inscription du tombeau de Rûzbehân (petit côté)



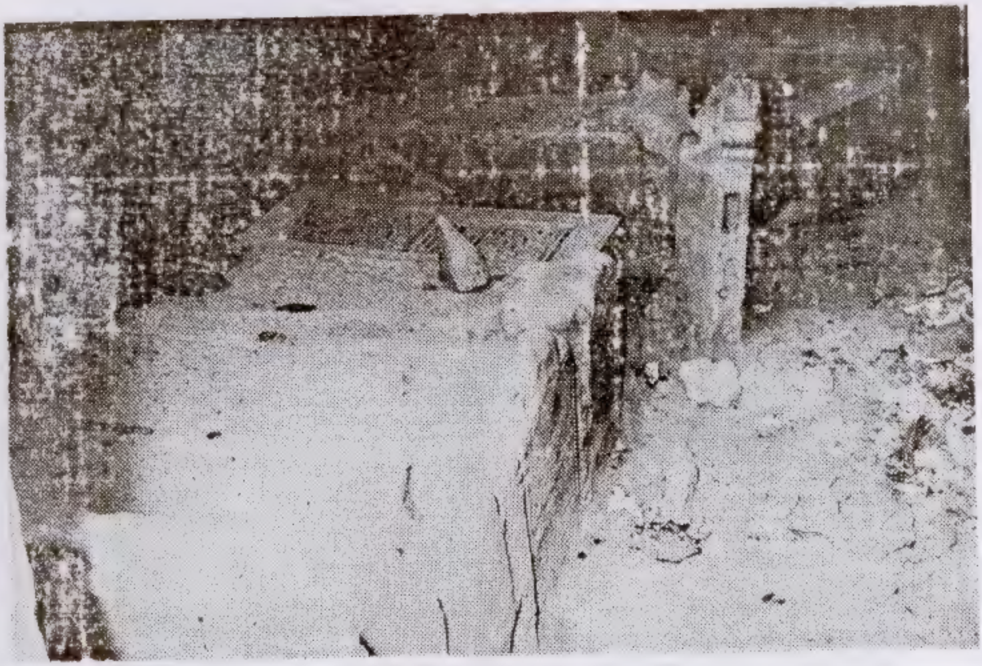
٤. تصویر سنگ قبر شیخ روزبهان از جانب بالاسر
4. Inscription du tombeau de Rûzbehân (petit côté)



۵. تصویر سنگ قبر دوم پهلوی قبر شیخ روزبهان
5. Inscription du second tombeau, situé à côté du tombeau de Rûzbehân.



٦. أیضاً منظره‌ئی از سنگ قبر دوم
6. Autre vue de l'inscription du second tombeau.



۷. تصویر قبرهای ششگانه

7. Vue d'ensemble des six tombeaux.



۸. چاه رباط شیخ روزبهان

8. Le puits du *rebât* de Rûzbehân.



Manuscrit d'Istanbul, Aya Sophia 1959
fac-simile des folios 1b-2a.

PLANCHE 9



Manuscrit d'Istanbul, Aya Sophia 1958
fac-simile des folios 1-2.



N. B. *Transcriptions et Errata.* Faute de caractères munis de signes diacritiques, les emphatiques et les aspirées des mots provenant de l'arabe, sont représentées par des lettres en italique (en romain dans les mots en italique). Pour les mots de racine iranienne, comme pour certains noms propres, il est tenu compte que le vocalisme persan ne se limite pas aux voyalles *a, i, u.* Le *kesra* est transcrit par *e.* La *scriptio plena* est marquée par un circonflexe ; le *yâ* final tenant lieu d'*alif* est représenté par un accent grave (v. g. *Laylà*). Nos faibles ressources en caractères ne nous ont pas permis un usage constant des italiques, tant pour la transcription des mots persans ou arabes que pour les titres des ouvrages cités ; que l'on ne voit donc pas d'inconséquence là où il y a simplement nécessite matérielle. Quel que soit le zèle de nos typographes que nous remercions ici, nos ressources limitées les obligent à tirer au fur et à mesure chaque feuille d'impression, tandis que se poursuivent la composition et la correction de la forme suivante. C'est évidemment un piège à *errata,* telle la malheureuse interversion (p. 7, notes 8 et 9) des mots *Zohra* et *Zahra,* dont on s'est excusé dès la note 14 de la page 9, comme on le fait pour tout autre lapsus passé inaperçu ou advenu après coup.

On rappelle que les références qorâniques sont données ici, comme il va de soi, d'après le type d'édition qui a traditionnellement cours en Iran. La numérotation des versets correspond à celle de l'ancienne édition Flügel, sans innovation.

*
* *

Cet essai de traduction, limité au chapitre inaugural du *Jasmin*, aura suffi sans doute à montrer la difficulté de transposer la langue de Rûzbehân ; il aura montré aussi la situation souvent précaire à laquelle nous nous trouvons réduits pour les quatre premiers chapitres et la plus grande partie du cinquième, du fait que notre seule source soit pour eux le mediocre manuscrit Aya Sophia. Nous avons relevé au passage les phrases dont l'état douteux ne laisse à la traduction qu'une marge de sécurite limitée. Nous avons fait de notre mieux, sans espérer nous mettre à l'abri de tout reproche. L'essentiel, au terme de cette introduction, était de laisser la parole à Rûzbehân lui-même, afin que le lecteur ait directement audience à l'«entretien courtois» qui fut à l'origine du *Jasmin des Fidèles d'amour*. Les allusions que l'on a développées ici précédemment ne pouvaient être mieux illustrées que par l'auteur exposant en personne le dessein qu'il a poursuivi. Il nous est impossible ici d'entrer plus avant dans les détails. Force nous est de référer encore a l'étude déjà citée au début (p. 3, n. 1), où avec la traduction de quelques pages choisies des œuvres de Rûzbehân, les principaux thèmes du *Jasmin* ont été commentés comme marquant les etapes de son «pèlerinage intérieur». Cette étude elle-même et la présente introduction ne sont que les premices des études rûzbehâniennes. La traduction intégrale du *Jasmin*, accompagnée de celle des précieuses *Gloses* anonymes, ne peut être publiée sans d'assez longs commentaires en coordonnant les thèmes avec ceux des autres œuvres subsistantes. Parmi celles-ci nous avons dit l'importance du «*Sharh al-Shathîyât*» en persan, que nous espérons voir figurer prochainement dans la présente collection.

Tel qu'il se présente, avec ses imperfections, si le livre que voici suffit à remettre la grande figure et l'œuvre majeure de Shaykh Rûzbehân de Shîrâz en la mémoire de nos amis iraniens, et à en faire pressentir l'importance aux historiens de la mystique comme aux chercheurs de spiritualité vivante, alors nos efforts auront reçu leur exaucement.

Henry CORBIN

TEHERAN
Octobre 1958
Mehr 1337

Chapitre IX : De la caractéristique des fidèles d'amour, lesquels entrent dans la voie spirituelle par l'expérience de l'amour humain.

Chapitre X : De l'éclosion de l'amour.

Chaptire XI : Sur l'éclosion de l'amour et l'épreuve en laquelle il consiste.

Chapitre XII : Du processus nécessaire de l'amour et des effets qui en résultent.

Chapitre XIII : De la pédagogie initiatique de l'amour.

Chapitre XIV : De la descente de l'amour s'établissant à demeure.

Chapitre XV : Du cheminement de l'amour dans le cœur du fidèle d'amour.

Chapitre XVI : Où l'on expose les étapes de l'amour humain et leur marche ascensionnelle aux étapes de l'amour divin.

Chapitre XVII : De la quintessence de l'amour humain.

Chapitre XVIII : De l'erreur des prétentieux concernant l'amour humain.

Chapitre XIX : De l'éclosion de l'amour divin.

Chapitre XX : De la première étape dans cet amour, laquelle est le servage (*'obûdîyat*).

Chapitre XXI : Du rang de la *walâyat* en amour.

Chapitre XXII : De l'observation vigilante qui est une aile de l'oiseau de l'intimité dans la station de l'amour.

Chapitre XXIII : De la crainte que les fidèles d'amour éprouvent dans l'amour.

Chapitre XXIV : De l'espérance chez les fidèles d'amour.

Chapitre XXV : De l'expérience extatique chez les fidèles d'amour.

Chapitre XXVI : De la certitude chez les fidèles d'amour.

Chapitre XXVII : De la proximité chez les fidèles d'amour.

Chapitre XXVIII : De la révélation intérieure (*mokâshafat*) chez les fidèles d'amour.

Chapitre XXIX : De l'expérience visionnaire (*moshâhadat*) chez les fidèles d'amour.

Chapilre XXX : De l'amour chez les fidèles d'amour.

Chapitre XXXI : De l'ardent désir chez les fidèles d'amour.

Chapitre XXXII : De la perfection de l'amour.

saint. Je l'ai intitulé *Le Jasmin des Fidèles d'amour*, et l'ai divisé en trente-deux chapitres[174].

Présentation du livre[175] :

Chapitre Ier : D'un entretien où l'amant et l'aimée se témoignèrent réciproque courtoisie.

Chapitre II : De l'affection amoureuse (*mahabbat*) comme prélude de l'*Eros* (*'ishq*).

Chapitre III : Memento des témoignages religieux et philosophiques concernant l'amour humain.

Chapitre IV : De la précellence des amants qui ont le culte de la beauté et des êtres de beauté, et de celle des aimés en qui est contemplée la beauté.

Chapitre V : De la précellence[176] de la beauté, de l'être beau et du contemplateur de la beauté.

Chapitre VI : De la modalité et de la quiddité de l'amour humain en sa substance.

Chapitre VII : Où l'on rend compte de la pérennité de l'amour chez les fidèles d'amour.

Chapitre VIII : Sur les pieux dévôts qui entrent dans la voie spirituelle sans expérimenter l'implication de l'amour humain dans l'amour divin.

---

174. Le ms. Aya Sophia porte «trente et un chapitres», et dans le corps du livre ne distingue pas de 32e chapitre. Aussi bien l'on a noté précédemment (supra p. 103) qu'il s'achève prématurément et ne présente pas le finale que contient le ms. Ghani. Celui-ci en revanche contient bel et bien trente-deux chapitres, la section et l'intitulation du 32e chapitre étant nettement marquées. Malheureusement, pour ce passage où Rûzbehân présente le plan de son livre, la mutilation subie par le ms. Ghani (supra p. 104) nous prive des feuillets où il figurait. Cette variante importante est un des indices qui nous ont conduits à penser que Rûzbehân avait peut-être donné une seconde «édition» de son livre.

175. Rûzbehân donne ici le plan de son livre et l'intitulation de chaque chapitre. Il y intègre ce même chapitre Ier au terme duquel il annonce son dessein. Nous avons naturellement compté trente-deux chapitres, en donnant pour le 32e l'intitulation qui figure dans le corps du texte du ms. Ghani.

176. Le *fihrist* omet le mot *fadîlat* qui figure dans l'intitulation du chapitre au cours du livre.

voie royale de l'amour divin, qu'il a été dit: «Sois chaste devant Dieu et cache dans ton âme ce qu'il y fait éclore (33/37)». «Celui-ci est mon frère qui a quatre-vingt dix-neuf brebis, tandis que moi, je n'en ai qu'une seule (38/22).» «Zolaykhâ s'éprit d'amour pour Joseph, et Joseph s'éprit d'amour pour elle (12/24).» Relis les livres où sont consignés les souvenirs des Prophètes, jusqu'à ce que tu comprennes qu'il ne s'agit pas ici de considérations théoriques sur l'amour, et qu'en ce qui concerne l'amour divin il nous est impossible de franchir le fleuve torrentueux (le *Jayhûn*) du *Tawhîd* sans passer par le pont de ton amour. La pureté des Prophètes et des Amis de Dieu (*Awliyâ*) les immunise, dans leur expérience de l'amour humain, contre tout soupçon s'attachant à la nature charnelle. C'est là le point subtil qu'en matière d'amour connaissent bien les experts de l'amphibolie (*ahl-e iltibâs*)».

27. Lorsqu'elle me vit si disert en matière de théosophie et de théologie, et si éloquent dans l'une et l'autre langue, elle me dit: «O soufi théosophe! Je vois que tu es un océan de théosophie mystique et un maître en philosophie. J'aime la délicatesse subtile de ta nature, la fraîcheur de ton ingénuité, la beauté de ta conduite. Par Dieu! cette implication de l'amour humain dans l'amour divin, serais-tu capable de me la commenter en langue persane, dans un petit livre qui serait un Guide spirituel (un *Imâm*) pour nous-mêmes ainsi que pour tous les amants et les êtres aimés, et un thème de méditation pour les pèlerins, adeptes de la religion d'amour?»

28. «A tes ordres! lui dis-je. Je vais m'y mettre aussitôt, parce qu'il est bien de s'engager envers toi, et parce que mon amour pour toi implique que j'obtempère à tes ordres. L'amant est au pouvoir de l'aimée; l'être de désir est la propriété de la personne de son désir, celle-ci prononce la sentence qu'elle veut.» «Que tu mentionnes son amour suffit pour que j'obéisse, car l'amant est un être soumis[173].»

Ainsi donc, avec l'aide de Dieu et l'excellence de son inspiration, je me mis à composer un livre en vue d'expliquer l'amour humain et l'amour divin, afin que ce livre apporte aux amants et Fidèles d'amour la joie de l'intimité et les fleurs du Paradis sacro-

173. Ce vers est cité in Sarrâj, *Luma'*, p. 58, l. 19 et n. 10.

et son intime, Mo*h*ammad l'Élu, les Prières de Dieu soient sur lui !

25. Et maintenant ceci : on sait que l'amour de Laylà et Majnûn, de Jamîl et Bothayna[169], de Da'd et Rabâb, de Wâmiq et 'Adhrâ, de Hind et Bishr, ainsi que celui de leurs émules et de leurs semblables chez les Arabes et les Persans, est un thème très répandu chez les savants et les lettrés. Les experts en connaissance mystique (*alibbâ-ye* h*aqîqat*) savent que le sentiment d'affinité (*ta'allof*) est au-dessus du soupçon qui s'attache à la nature charnelle. Les Sages philosophes ont déclaré que l'amour chaste (*'ishq-e 'afîf*), c'est le sentiment d'affinité entre les Esprits (qui se sont contemplés mutuellement dans leur préexistence)[170], et l'homogénéité rêvée entre les personnes terrestres[171]. Il arriva aussi pour certains grands maîtres en gnose mystique (*salâtîn-e* h*aqîqat*) qu'au temps de leurs débuts, l'Oiseau sacrosaint (i. e. leur Esprit-saint préexistant à la condition terrestre) descendit dans la cage de l'amour humain. Ainsi en fut-il pour Abû'l-*H*asan al-Nûrî, Abû'l-Gharîb Ispahânî et, chez les Compagnons du Prophète, pour Bishr et Hind. La perle cachée dans la mer de leur amour, ces derniers durent l'emporter du monde de l'épreuve au monde de l'amour. Information de leur cas fut donnée au Prince des horizons (*Sayyed-e Afâq* = le Prophète) qui fut ému de compassion pour eux et déclara : «Gloire à Dieu qui dans ma communauté a suscité des émules de Joseph et Zolaykhâ».

26. En outre[172], c'est à propos de l'amour humain en tant que

---

169. Cf. supra, pp. 9 ss.

170. Sur le motif de la préexistence des Esprits qui se sont contemplés mutuellement dans la prééternité, idée fondamentale chez Rûzbehân, cf. notamment *Jasmin* chap. IV, § 51 et tout le chapitre XXX, textes analysés dans notre étude citée supra n. 1.

171. نجائح pluriel employé pour le singulier نجيحة. Nous avons essayé de traduire au mieux l'idée de chance (*khwosh-bakhtî*), réussite, vœu comblé, attente exaucée, rêve réalisé, que connote la racine *nj*h (cf. Lane, *Ar. Engl. Lex.*, 2766), bref cet état de choses idéal que qualifie l'adjectif «rêvé». On pensera à *ham-rangî* dont parle ci-dessus le § 15. Bien entendu, l'atteinte de cette perfection est subordonnée aux prémisses : que les Esprits se soient contemplés dans leur préexistence, et qu'ils «réussissent» à se retrouver sur cette Terre.

172. Il convient de déplacer, dans le texte persan p. 11, l'alinéa du § 26 ; celui-ci doit commencer avec les derniers mots de la ligne 13, au lieu de la ligne 11.

faut compter 'Abd al-Wâ*h*id ibn Zayd et les gens de Damas[166], Abû Yazîd Bastâmî, Abû'l-Qâsim al-Jonayd, Abû'l-*H*osayn al-Nûrî, Dhûl-Nûn al-Mi*s*rî, Yûsof ibn al-*H*osayn Râzî, Abû Bakr al-Wâsi*t*î, al-*H*os-rî, al-*H*osayn ibn Mansûr (al-*H*allâj), al-Shiblî. Quant à notre shaykh et notre maître, Abû 'Abdallah Mo*h*ammad ibn Khafîf[167] — la Miséricorde divine soit sur lui — il rejetait dans les premiers temps cette idée de l'amour; puis il lui parvint une *quæstio* (*mas'ala*) posée par Abû'l-Qâsim al-Jonayd au-sujet de l'amour, dans laquelle celui-ci mentionnait le sens spirituel caché (*ma'nà*) de l'amour ainsi que l'étymologie du mot, en demandant comment l'expliquait Abû 'Abdallah et ce qu'il en pensait. Alors notre shaykh revint sur son attitude négative; il approuva cet usage du mot et composa là-dessus une *quæstio*.

23. On rapporte d'après notre Prophète — la Prière et la Paix de Dieu soient sur lui — cette sentence divine: «Dieu Très-Haut le déclare: lorsque je sais que ce qui prédomine dans le cœur de mon fidèle, c'est d'être tout absorbé à m'invoquer, alors je fais en sorte que tout l'objet de son désir soit d'avoir avec moi des entretiens confidentiels (*monâjât*). Lorsque mon fidèle est ainsi et qu'il lui arrive de tendre à me négliger, alors je me mets moi-même entre lui et sa négligence de moi (i. e. je fais que ce soit encore à moi qu'il pense). Ceux-là sont mes Amis (*Awliyâ*) au sens vrai, ceux qui méritent le nom d'homme[168]. Ce sont ceux grâce auxquels ma vue se détourne des Terrestres, lorsque je veux les châtier».

24. On rapporte que David fut surnommé «l'amant passionné de Dieu» (*'ashîq Allâh*). Et certains Qorayshites déclaraient: «En vérité Mo*h*ammad est devenu amoureux de son Dieu.» Voilà les arguments prouvant qu'il est licite d'employer le mot amour à l'égard de Dieu, — arguments donnés en sa personne à lui, le médiateur de l'amour éprouvé par les maîtres en sagesse, le trésor de l'amour goûté par les Spirituels, le présent fait par Dieu aux humains, qui nous est venu de la haute mer de la Compatissance et qui émana de la Source primordiale de la sagesse mystique, âme de l'âme d'Adam, centre du monde et de l'homme, amant passionné de Dieu, son amoureux

166. Cf. Sarrâj, *K. al-luma'*, éd. R. A. Nicholson, pp. 25, 322, 429.
167. Cf. supra p. 15, n. 23[a].
168. *Awla'ika al-abtâl*, cf. supra n. 164.

plus belle des histoires pour ceux qui ont l'expérience de l'*eros* (*'ishq*) et de l'amour (*mahabbat*).

20. Et il y a encore, dis-je, cette parole de notre Prophète: «Celui qui aime, reste chaste et meurt en ayant gardé son secret, celui-là meurt en Témoin véridique (*shahîd*, «martyr»).» Et cette autre: «Celui chez qui il y a un amour et une obsession dominante par Dieu, pour Dieu et en Dieu, celui-là aime les beaux visages.» Dhûl-Nûn Misrî — que la Miséricorde divine soit sur lui — a déclaré: «Quiconque se familiarise avec Dieu, se familiarise avec toute chose belle et tout visage gracieux.» Il a dit encore: «Celui qui s'est familiarisé avec Dieu, est familier avec toute chose belle et toute forme agréable[165].» Les mystiques (*Ahl-e ma'rifat*) savent sur ces choses des secrets qu'il ne convient de révéler qu'à ceux qui en sont dignes; celui qui les dévoile aux indignes, mérite punitions et châtiments exemplaires.

22. Quand je lui eus donné ces preuves, elle me dit: «Certes, tu es un éminent expert en cette science. Mais dis-moi: est-il licite d'employer le mot amour (*'ishq*, *eros*) à l'égard de Dieu? Est-il licite à quelqu'un de prétendre l'aimer d'amour? Le mot «amour» n'est-il pas, dans l'usage qu'en font les mystiques, un terme à ranger dans la catégorie des simples homonymes? Est-il licite d'employer des expressions comme amour envers Dieu, amour venant de Dieu, amour en Dieu, amour par Dieu»?

— Nos shaykhs, lui dis-je, ont différé d'avis à ce sujet. Il y en a qui récusent cet usage; il y en a qui l'approuvent. Mais celui qui le nie, veut en fait dérober ce secret aux gens de ce monde par jalousie à l'égard des créatures. Quant à celui qui l'approuve, il faut y voir son audace dans l'amour et dans l'exultation. Les amants et les êtres aimés «ne craignent pas en Dieu de blâme qui les censure; c'est cela la précellence de Dieu; il en fait don à qui il veut, car il contient tout et il est omniscient (5/59)».

22. Au nombre de ceux qui approuvent cette terminologie, il

165. Cette sentence est reprise par Rûzbehân en tête du chapitre qu'il consacre à Dhû'l-Nûn Misrî, dans son «Shar*h* al-Sha*th*îyât» en persan (ms. Shahîd 'Ali 1342, fol. 25[b]): هر که با خداوند انس گرفت ، انس گیرد با همه چیز نیکو و با همه روی خوب روشن ، و با همه آواز خوش ، و با همه بوی خوش.

à la Connaissance mystique (*ma'rifat*). Médite avec le regard même de Dieu, si tu contemples un chef-d'œuvre où se décèle quelque chose d'extraordinaire et de créateur, contemple en vérité la puissance de Quelqu'un qui a puissance.»

19. Après tout cela, elle me dit encore pour m'éprouver: «O soufi! dans cet amour-là (i. e. dans l'amour divin) qu'est-ce que cet amour-ci (i. e. l'amour humain) a à faire?

—*Moi*: L'amour éprouvé pour toi est précisément aux prémices de cet amour-là (i. e. de l'amour divin). La condition de l'amphibolie (*iltibâs*) est inéluctable pour éprouver l'enivrement extatique de l'amour divin, aussi bien chez le débutant que chez le mystique le plus expert.

—*Elle*: Sur la voie que vous suivez, vous, éprouver de l'amour pour moi ne peut être qu'égarement.

—*Moi*: Le Livre révélé à notre Prophète (*shar'-e Ahmad*) rend lui-même témoignage à l'amour chaste (*'ishq-e 'afîf*).

—*Elle*: Et quel est ce témoignage?

—*Moi*: Cette parole divine : «Nous allons te raconter la plus belle des histoires (12/3)», c'est-à-dire nous allons te raconter l'histoire de l'Amant et de l'Aimée, celle de Joseph et de Zolaykhâ —sur eux deux soit la Paix,— ainsi que l'amour de Jacob et de Joseph — sur eux deux soit la Paix,— car l'histoire de l'amour est la

(v. g. p. 97 ligne 6). Le terme arabe *abtal*, héros (qui va venir plus loin au §23, p. 23 ligne 12) en est un équivalent. On remarquera que l'argumentation de l'interlocutrice de Rûzbehân reste ici parfaitement scolastique; elle propose une connaissance du Créateur *à partir de* la créature, par conséquent une déduction causale, une régression *via eminentiæ* autorisant les rationalisations les plus édifiantes et excluant, pour autant, toute intervention du sensible au-dessus duquel «elle s'élève». Or, pour le théophanisme de Rûzbehân comme pour celui d'Ibn 'Arabî, il ne s'agit pas de contempler l'Incréé *à partir de* la créature, car la beauté créaturelle est précisément *le miroir*; certes, ce n'est pas le miroir que l'on contemple, mais l'Image qui s'y montre; mais précisément cette Image n'est pas visible ailleurs que *dans ce* miroir. Il ne faut donc pas quitter le miroir, et c'est toute la différence avec ce que proposent les constructions de la théologie classique. Que cette intuition soit également à la source de l'imâmologie shî'ite, l'on ne peut ici qu'en faire mention.

Je lui dis : «Le reflet de ton esprit qui ne fait qu'un avec l'Esprit, c'est cela la pureté de la forme visible des choses, la projection du mur de l'invisible Ka'ba de la Puissance ; la projection de mon âme, c'est toi. Pourquoi dès lors cette mauvaise façon d'agir? La question de l'amour en étant arrivée à cette limite entre nous, rompre serait de notre part nous comporter à la façon des gens sans expérience.»

Et elle de me répondre : «Comme tu tiens de longs discours ! Le discours de l'amour se limite à une allusion subtile ; si celle-ci reste incomprise, le désir de l'amour s'émousse à force d'amour. Si tu n'éprouves pas de fatigue, moi j'ai à faire.»

Allusion est faite à cela dans ce distique :

> Qu'un unique instant j'aie pu t'entretenir de ma souffrance,
> Contre ma vie entière point n'échangerai cet instant unique.

18. Elle me dit : «A mes yeux le soufisme est incompatible avec la licence. Faire de moi l'objet de leur contemplation, ce n'est pas l'affaire des gens qui font profession de vie spirituelle (*ahl-e walâyat*). La méditation du philosophe atteint son but en contemplant les choses qui ont une dimension sensible (*maqâdîr*). Chez les mystiques spéculatifs (*Alibbâ-ye haqîqat*) la contemplation s'attache à la beauté de la puissance du Créateur dans la beauté de l'image qui est son œuvre. Dans un monde tel que celui-là, la sensibilité n'a aucune part, car quiconque prend pour guide l'âme avec ses facultés sensibles (*nafs*), ne mérite pas au sens vrai le nom d'homme[164] quant

164. *Mard,* l'homme au sens plénier du mot, le héros, le surhomme, c'est-à-dire au sens qui s'est transmis dans la langue persane depuis les anciens Iraniens (tels qu'ils se comprenaient eux-mêmes par opposition aux Touraniens). La terminologie est passée en héritage chez les soufis iraniens qui, bien entendu, emploient le mot au sens spirituel pour désigner l'«homme intégral» que peut seule réaliser la spiritualité du soufisme (le mot équivaut dans cette mesure au terme *javân-mard* qui précise l'idée de juvénilité, le chevalier spirituel, le chevalier de l'âme) ; comparer le distique de Sanâ'î cité p. 144, l. 13, dont les premiers mots reprennent ceux d'un hadîth célèbre pour s'achever en persan : «(L'amour), c'est l'instant du seul à seul avec Dieu, que connaissent les surhommes *(mardân)*.» C'est l'homme à qui sa spiritualité assure la condition d'un homme *libre* (*âzâdeh*), terme par lequel Rûzbehân se désigne lui-même

16. Je perçus le mystère de la Beauté dans l'image humaine que m'en offrait cette fiancée, dans la majesté qui rendait si imposante la grâce de sa nature innée. Par ses lèvres, c'était la lumière rougeoyante de la Prééternite qui prenait les Esprits-saints[161] au piège fatidique, où ils se voient aneantis dans l'amour. C'était du contentement qui dans un sourire se manifestait chez cet Esprit-saint, tandis que les compagnons d'escorte du cœur, comme l'intellect et l'âme du microcosme[162], se voyaient, devant cette Ame de l'Ame, frappés eux-memes de folie, au pouvoir du destin. Ce distique:

> Soumis par leur destin au pouvoir de ces lèvres souriantes,
> Restant de stupeur la pointe du doigt figée entre les dents.

17. A force de la contempler, les attributs qui faisaient la pureté de son âme, prirent pour moi une forme immatérielle[163], et ce qui, caché en la forme humaine extérieure, en constitue la vraie essence, devint pour moi independant du symbole visible. En effet le lieu (i.e. la forme humaine materielle et visible) auquel je donne le nom de «cité de Dieu» (*shahr-e Khodâ*) est, certes, le lieu de l'âme, et cependant il *ne contient pas* l'âme. C'est alors qu'elle ouvrit la porte de mon enchantement secret, et crut comprendre qu'en somme j'étais un niais en amour. Avec rapidité et élégance elle voulut rompre avec moi.

---

161. *Arwâh-e qodsî*, les «Esprits-saints», c'est le terme par lequel Rûzbehân designe toujours les individualités spirituelles préexistant à la condition humaine terrestre.

162. *'Aql-e koll, nafs-e koll*, ne designent pas toujours dans la terminologie de Rûzbehân l'Intelligence universelle, l'Ame du monde, mais très souvent l'intelligence et l'âme de la «totalité» microcosmique, dominant l'*ensemble* de l'individualité humaine.

163. *Bî-makân*, indépendante du «lieu», c'est-à-dire du visage déterminé où se manifestaient ces attributs. Devant ce platonisme extrême, l'interlocutrice qui n'est pas encore initiee au *théophanisme* de Rûzbehân, va finir par se lasser. D'où la péripétie dramatique que marque ce paragraphe. Parce que son interlocuteur insistera, sans se permettre aucune de ces «allusions» subtiles auxquelles elle se serait attendue, elle ne pourra plus que lui opposer le langage de la plus stricte orthodoxie: qu'est-ce que le soufisme peut avoir de commun avec l'amour humain et la contemplation d'une beauté humaine? Ce sera le tournant décisif du chapitre, entraînant avec lui toute la séquence du livre.

te contemple, ou telle que Dieu se contemple en toi), qui donc es-tu? Telle que tu es quant au secret des Actes théophaniques, qu'est-ce donc que tu es?

— *Elle* : Le secret de la divinité (*lâhût*) est dans l'humanité (*nâsût*), sans que la divinité subisse le trouble et le dommage d'une incarnation (ḥ*olûl*). La beauté dans la créature humaine est le reflet de la beauté de la nature divine. Avec moi commence la Création; en Dieu elle trouve sa consommation.

14. Tu es pour moi l'apparition de la beauté, ô mon amie,
D'où vient ton être, ne me le diras-tu pas?
Je suis l'ouvrage des mains de la divinité (*lâhût*),
Je suis le chef et le guide de l'humanité (*nâsût*).
Je fus la première créature à exister dans le monde,
De par tous les lieux je montre mon visage.
J'ai frustré l'infâme et la populace[160].
Quant à ma nature je suis unique entre les créatures,
C'est moi que Dieu contemple par toute créature,
Mais ma propre nature reste séparée de toute créature.

15. Elle me dit: «O joueur de l'étrange, qui risques avec moi le jeu de l'étrange[160a]! Quiconque s'accoutume à moi, reçoit de la pure âme de l'âme la coloration même de la source archétypique (*ma'dan-e aslî*) de la beauté. Il perd la demi-teinte dérivée qui est la couleur du créaturel éphémère. Quiconque est devenu *homochrome* (*ham-rang*) avec moi, la vie et l'âme de l'univers sont mystiquement résorbés dans son âme». Ce distique :

Tout ce qui occupe un lieu dans son enceinte,
Jusqu'à la pierre et à la motte de terre, tout a une âme.

---

160. La texte n'est pas très sûr; nous lisons *bad-nâm o sifla kam kardîm* (p. 7, l. 6) que nous traduisons littéralement. Tout ce poème a plutôt le caractère d'un intermède ou d'un dialogue mental. Aussi bien, depuis la fin du paragraphe précédent, la belle interlocutrice de Rûzbehân s'exprime comme étant en personne la *Sophia* divine (le *Nous* de majesté, depuis la l. 5), et elle énonce la propre doctrine de l'auteur: la divinité transparaît par la forme humaine, la beauté divine se montre par toute forme belle, à jamais préservée d'une «incarnation» (ḥ*olûl*, c'est le souci de Rûzbehân tout au long du livre), car la beauté reste d'essence spirituelle, transcendante, et «le corps ne *contient pas* l'âme (cf. § 17)».

160a. Le texte n'est pas sûr.

beauté inspirait aux pieux dévôts l'aversion de l'oratoire céleste. Je la guettai de par le chemin qu'elle suivait avec gracieuse fierté, et rejetant du visage de ma dévotion le voile de la pudeur, je m'adressai mentalement à elle en improvisant ces vers :

Par-delà l'essentiel, par-delà l'accidentel
Tu es le propos de tous les êtres.
Trône et Tapis[158] sont ta cour royale,
Toute la Création est comme un atelier à ton dessein.

Mais qu'ai-je à m'attarder en cette vision plaisante ? Car faire attention à quelqu'un d'autre que Dieu, n'est-ce pas là, selon le soufisme, péché d'impiété ? A poursuivre intellection et connaissance, ne gaspille-t-on pas son temps ?

13. Dans l'enchantement de mon cœur je lui dis : «Tu fais partie de la compagnie des mystiques fidèles d'amour, ô belle icône ! Car tu en es éminemment digne, même si tu ne participes pas avec nous au breuvage de l'amour dans l'assemblée de l'extase». Mais elle de me répondre : «Se détourner du monde divin, c'est péché de négligence. Faire de moi l'objet de ta contemplation, ce serait le lieu de ta perte, à moins que tu ne sois déjà un égaré.»

— *Moi :* En amour, nombreux sont les égarés ; ce n'est pas l'intellect rationnel qui a le pouvoir de pénétrer par le trésor de ton amour en cet amour-là (i.e. en l'amour divin[159]). Car, dis-le moi : telle que tu es dans le regard de Dieu (c'est-à-dire telle que Dieu

158. C'est-à-dire le Ciel et la Terre.

159. L'aspect de la phrase surprend d'abord, mais ne contrevient pas au style de Rûzbehân ; le sens général ne laisse pas de doute, cf. la correction proposée en note (p. 6 l. 17) : *'aql-râ* pour *'aql-hâ* ; en revanche, conserver les mots *dar ân 'ishq*. C'est un contraste constant dans la terminologie de Rûzbehân : *în 'ishq*, cet amour-ci, désigne l'amour humain, terrestre ; *ân 'ishq*, cet amour-là, désigne l'amour divin, «célestiel» (cf p. 8, l. 16-17 ; p. 11, l. 16-17 etc.). «Le pouvoir de l'intellect rationnel est inopérant *pour* l'amour divin, *devant* le trésor (où *à partir du* trésor) de l'amour humain». En effet ce n'est pas l'intellect rationnel qui a le pouvoir d'affronter la question qui va être posée : «Telle que Dieu se contemple en toi (*dar 'ayn Allâh*, cf. supra n. 151), qui donc es-tu ?», question à laquelle l'interlocutrice donnera la sublime réponse qui termine le paragraphe.

«Nous avons créé l'être humain en la plus belle des statures (Qorân 95/4)», voilà le vêtement qui avait reçu pour parures la grâce et la beauté. La grâce: «Ah! combien belle est votre forme (40/66, 54/3)». La beauté: le sens caché de ce propos: «C'est en imitant sa propre Forme que Dieu créa Adam[155].» La créativité du Créateur s'était résorbée dans le Créateur lui-même. Je compris quel prodige c'était là et en quoi il consistait. Involontairement, le regard de mon âme restait fixé sur ce miroir, tandis que l'agitation de l'amour s'était emparée de mon être. Les yeux de mon esprit[156] s'attachaient au Créateur, tandis que les yeux de mon intelligence restaient fixés avec impiété sur le chef-d'œuvre. Avec les yeux du cœur, je contemplais la beauté incréée; avec les yeux de l'intelligence, je m'attachais à comprendre le secret de la forme humaine.

11. Elle-même me disait: «Contemple donc le monde de l'homme avec le regard d'un être humain». Les yeux de mon cœur mirent alors à leur service les yeux de mon corps[157]. Et voici que je vis devant moi une belle et charmante fée dont la grâce et la beauté livraient au pouvoir de l'amour tous les êtres de ce monde. Oh! cette jeune impie, tendre, espiègle, charmeuse, enjouée, primesautière! Dans le clin-d'œil filtrant à travers ses paupières étaient dissimulés cent mille Hârût et Mârût, et dans la coulée de sa chevelure ondoyante se cachaient mille hommes d'armes d'Iblîs et de Qârûn; le teint de son visage pouvait rendre Vénus confuse et rivaliser en grâce et en beauté avec la planète Jupiter dans le ciel.

12. Au passage de sa grâce altière, voici que les lions devenaient les gibiers de son amour, cette gazelle, tandis que sa tendre

---

155. Pour ce hadîth, cf. 'Abbâs Qommî, *Safînat Bihâr al-Anwâr*, II, pp. 54-55. Ce passage est un exemple typique du procédé par lequel Rûzbehân sertit, enchâsse, les citations qorâniques et les hadîth dans son propre contexte (cf. supra p. 99). On s'est efforcé de sauvegarder ses intentions, sans faire violence à l'élocution française.

156. Il faut ici traduire ainsi le mot *jân*, tandis que le mot *âme* convient dans la phrase précédente; de cette façon l'on se met d'accord avec le paragraphe précédent où l'âme (*nafs*) aspirait à la douceur sensible, tandis que l'intelligence (*'aql*) cherchait la beauté increéée sous la forme créaturelle.

157. *Chashm-e sûrat*, les yeux de ma «forme visible», ceux du *corps*.

mour, je verrai à l'épreuve ce que tu vaux. Quiconque t'aimera, je le sauverai; il n'aura pas à souffrir mon châtiment, car il appartiendra à l'élite des adeptes, au nombre de mes amis.»

9. Lorsque le cycle du monde angélique (*Malakût*) et le jour du *Jabarût* furent révolus pour mon âme, la souffrance fit en moi son apparition. Je me sentais secrètement livré à l'épreuve de l'amour. Étant revenu du monde célestiel, ce que j'éprouvais en ce monde-ci, c'étaient les conditions mêmes de l'épreuve: la désolation de trouver en même temps que de ne pas trouver (c'est-à-dire le sentiment de l'inaccessible dans l'atteinte elle-même). C'est alors que je pris demeure dans le monde de la Beauté[153]. Bientôt, dans le palais de l'épreuve, mon esprit (*rûh*) fut meurtri par les flèches de l'amour; mon âme (*nafs*) aspirait à la douceur des sens, tandis que mon intelligence (*'aql*) cherchait dans la beauté le Créateur incréé. Par mégarde, brûlé de cette mélancolie d'amour pour la beauté divine, voici que j'émigrais au monde créaturel de l'éphémère. Mon destin me portait vers la société des beaux êtres; dans chaque conque je cherchais la perle d'une grâce subtile. Et voici que brusquement, a la limite du square des Munificences, dans le miroir des Signes (*âyât*) de la beauté je perçus les Attributs divins.

10. L'oiseau du Jardin de la prééternité avait été caché dans le nid des Actes théophaniques[154] par le voile de l'opération créatrice.

---

153. Comparer le passage du *Kashf al-asrâr* cité supra p. 33. «A cette époque tous les êtres m'apparaissaient comme autant de beaux visages».

154. *Af'âl*, les activités ou Opérations divines dont chacune est la manifestation d'un Attribut divin sous une forme en rapport avec celui à qui il se manifeste. Chacune de ces *af'âl* est le processus, le «théophanisme», d'une theophanie (*tajallî*). La phrase de Rûzbehân veut dire que, de même que l'oiseau est caché dans son nid, l'Attribut increé est caché sous le voile créaturel. Or ici il s'agit de la théophanie par excellence, en la forme de la beauté humaine. Comme celle-ci est le miroir même de la beaute divine, l'anthropomorphose divine au *malakût*, le miroir en renvoie l'Image à son modèle: Dieu même se contemple dans la forme de l'Adam céleste. Pour le mystique qui a perçu ce secret, «la créativité du Créateur se résorbe, se perd, dans le Créateur lui-même», comme va le dire Rûzbehân.

(*tawhîd*), à l'individuation (*tafrîd*), à l'immatérialisation (*tajrîd*), je me dirigeai vers l'univers de la prééternité. Je reçus la vêture de l'incréé; j'entendis le prône de la sublimité, de la magnificence, de l'exultation, de la beauté, de la proximité. Mon anéantissement par ma propre unification de la puissance, se révéla à moi; il m'anéantit à la loi de la condition créaturelle, me fit tel que je suis dans le regard de l'incréé[151]; il fit de moi un surexistant de la surexistence.

8. L'Être Divin me plaça à côté de lui; il me dépouilla du vêtement de la condition servile pour me revêtir de la condition de l'homme libre, puis il me dit: «Voici que tu es devenu un fidèle d'amour, un amant, un ami, un être de désir, un homme libre, aux audacieux paradoxes (*shattâh*), un gnostique, un être de beauté, un unitif, un véridique. En bien! sois donc créateur de par ma propre action créatrice, contemple par mon propre regard, écoute par ma propre audition, énonce par ma propre énonciation, commande par mon propre commandement, aime par mon amour[152]. Car tu es au nombre de mes Amis (*Awliyâ*) au sens vrai; tu es sous l'aile de mon immunité, garanti *contre* mon courroux et garanti *par* le regard de ma grâce. Cependant je t'éprouverai par les tribulations de l'a-

151. *Dar 'ayn-e qidam*. La plurivalence du mot *'ayn* permettrait d'autres traductions (dans l'Incréé même, dans la Source de l'Incréé etc.), mais on laisserait échapper la pensée centrale de Rûzbehân, explicitée dans le *Kitâb al-Ighâna*. Chaque réalité créaturelle est un *œil* par lequel, en le regardant, Dieu se voit et contemple soi-même (à condition que cet *œil* ne se ferme pas au regard divin, cf. notre *Soufisme de Rûzbehân*, cit. supra n. 1). Être tel que Dieu se voit soi-même en toi en te regardant, c'est cela être *dar 'ayn-e qidam*, restitué à ton heccéité éternelle (cf. les *a'yân thâbita*), c'est être le témoin-de-contemplation, le *shâhid* de Dieu, et c'est cela être annihilé à la condition créaturelle, réaliser le *tawhîd* mystique. Au § 13, Rûzbehân demandera à son interlocutrice: Telle que Dieu te regarde (ou se contemple en toi), c'est-à-dire telle que tu es dans ton heccéité éternelle, qui donc es-tu?

152. Ces impératifs font écho au célèbre hadîth: «Mon fidèle ne cesse de se rapprocher de moi par ses œuvres de dévotion personnelle, jusqu'à ce que je l'aime; et lorsque je l'aime, je suis son ouïe par laquelle il écoute, son regard par lequel il regarde, sa main avec laquelle il palpe, son pied avec lequel il marche...» لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبيته ، فاذا احبيته كنت سمعه الذى يستمع به ...

Chapitre premier

D'un entretien où l'amant et l'aimée se témoignèrent réciproque courtoisie[150].

Maintenant comprends, ô mon frère, — puisse Dieu favoriser ta compréhension et le temps de ton amour — que lorsque en ayant fini avec la condition humaine du servage (*'obûdiyat*), j'accédai au monde de la condition divine seigneuriale (*robûbîyat*) et que j'eus contemplé la beauté du monde céleste (*malakût*) avec un regard célestiel (*malakûtî*), voici que je commençai le voyage dont les étapes sont marquées par les révélations intérieures (*mokâshafât*). Au banquet des purs êtres spirituels (*rûhâniyân*), je goûtai les mets des stations mystiques (*maqâmât*) et des charismes (*karâmât*). En compagnie des oiseaux du Trône, je pris mon envol dans la haute sphère de 'Illîyûn. Je contemplai la théophanie pure, laquelle est vision de l'Être Divin — exalté soit son Nom — avec le regard même de son Unité indivise. L'amour pour l'auguste Majesté s'éveilla au goût intime de mon âme, comme un breuvage puisé à la coupe de la Beauté pure. La douceur de l'amour incréé enveloppa mon cœur dans la robe des hautes connaissances et des intuitions primordiales.

7. Je devins assez fort pour voguer sur l'océan de la gnose mystique ; en traversant l'abîme, monté sur la nef de la Sagesse, je fendis les flots des réalités soumises à la violence des Éléments (*qahrîyât*) et ceux des réalités du monde subtil où règne la douceur (*lotfîyât*) ; j'abordai aux rivages des Attributs de l'Opération divine ; graduellement, par les hautes connaissances initiant à l'unification

150. Bien que le terme de *molâtafat* ne connote par lui-même que l'idée de se traiter réciproquement avec bienveillante tendresse, grâce, courtoisie etc., il est clair que Rûzbehân vise dans l'intitulation du chapitre l'entretien «courtois» qu'il va y rapporter et qui décida de la composition du livre. Il a donc paru préférable de le préciser d'emblée dans la traduction. Le texte de ce chapitre figure aux pages 4 à 14 de la présente édition ; la numérotation des paragraphes correspond à celle que, pour plus de clarté et pour faciliter les références, nous avons introduite dans le texte persan.

atteint un haut degré d'avancement spirituel, comme telle était d'autre part sa réputation lors de son séjour à La Mekke. Ce qui lui manquait encore, c'était cette expérience de l'amour humain qui conditionne la forme et le fond de sa spiritualité, celle que précisément il a vécu à La Mekke. Comme à La Mekke, surgit devant lui l'apparition d'une fascinante beauté. La jeune cantatrice de La Mekke ignorait tout de l'adoration dont elle était l'objet ; ici la jeune interlocutrice du *Jasmin* ignore tout de la «fonction théophanique» de sa propre beauté. Elle est informée, certes, de ce qu'est le soufisme, et il est piquant de l'entendre tenir à Rûzbehân le langage de la plus stricte orthodoxie, lui rappelant avec une certaine sévérité l'inconciliabilité des deux formes d'amour et s'inquiétant tout d'abord de savoir s'il est licite de réunir ces deux termes : *amour* et *divin*. Les répliques de Rûzbehân la surprennent. Aussi finira-t-elle par demander elle-même la composition de ce livre qui dans l'intention de Rûzbehân, doit être le Guide, l'*Imâm*, de tous les adeptes de la religion mystique d'amour, amants et aimés. Cet *Imâm* guidera les uns et les autres par les étapes d'un long pèlerinage intérieur, au terme duquel la situation doit se trouver semblable au dénouement advenu à La Mekke.

Par cette initiation, l'amant mystique aura atteint à la conscience de l'identité de l'amour, de l'amant et de l'aimé, et c'est pourquoi l'expérience de l'amour humain est requise pour accéder à la conscience de ce *tawhîd* ésotérique. Réciproquement l'aimée aura atteint au vrai sens de la beauté dont elle est investie : une fonction sacrale, une épiphanie (*tajallî*), annonciation de l'invisible, transparition fugitive des mondes de lumière, non pas un attribut immanent à la constitution physique du corps périssable. Rûzbehân ne pouvait mieux sceller le finale de son livre que par ces beaux vers de *H*allâj, dont il introduit le nom par des qualifications aux résonances d'apothéose :

Gloire à celui qui manifesta son *humanité*
Comme mystère de gloire de sa *divinité* radieuse,
Et qui ensuite apparut à l'état visible dans sa créature,
Sous la forme de quelqu'un qui mange et qui boit.

tout à sa dévotion amoureuse. Mais notons bien son authentique comportement de «fidèle d'amour». Il ne s'agit nullement d'une aventure scabreuse, d'un «froc jeté aux orties», entre autres faits divers. Fidèle à la lecon du célèbre hadîth, Rûzbehân garde son secret. La jeune femme dont la beaute avait fait éclore cet amour, en ignorait absolument tout. Il fallut que d'autres personnes l'avertissent de l'adoration dont elle était l'objet de la part de quelqu'un, lui dit-on, qui était déjà un des grands Spirituels de l'epoque (*min akâbir Ahl-Allâh*). Bouleversée, elle renonça à son état, et sa conversion, déclare Ibn 'Arabî, fut le fruit béni de la sincérité de Shaykh Rûzbehân. Elle se fit son disciple, comme lui-même avait été le sien. Tout est conforme à l'enseignement du *Jasmin,* aussi bien la métamorphose de l'aimée par l'adoration de l'amant, que la métamorphose de celui-ci par l'interiorisation de la forme extérieure de l'aimée, interiorisation qui le libère de toute passion asservissante, et fait de lui un de ces «hommes libres» dont parle le *Jasmin.* Alors l'épisode trouve sa conclusion dans un geste d'une simplicité egale à celui du début: Ruzbehân revient a l'assemblée des soufis et y reprend sa *khirqa*[149].

Il est frappant de constater combien la situation qu'expose le chapitre Ier du *Jasmin* s'accorde aux péripéties du drame intérieur advenu à La Mekke. Ce chapitre Ier est en fait le prologue du livre. Il est précédé d'une *khotba* en arabe, de deux longues pages, dont l'intérêt est de récapituler dans la terminologie de Rûzbehân, les grands thèmes de sa vision du monde, y compris celui-ci qui fixe déjà la tonalité du livre: «Alors les Esprits de prendre leur envol dans le monde de l'amour divin, portés par les ailes de l'amour humain, sur les montures de l'amour divin (p. 3, lignes 11-12).» Les allusions autobiographiques nous montrent un Rûzbehân ayant déjà

149. Cf. encore le poème où Fakhr 'Erâqî (Mo'in pp. 60-61) rapporte comment Rûzbehân, à Shîrâz, dénoua une situation qui pour tout autre eût pu être embarrassante; notamment ces deux vers (p. 61, l. 12-13) de sa réponse a l'Émir Sa'd: «Devant Abraham le feu flamboya comme une rose (inoffensive), et le corps de Moïse ne fut pas embrasé par la théophanie (du Buisson ardent). Il se peut qu'à tes yeux à toi, ma contemplation soit de la sensualite; pourtant ce qu'enfante l'inclination de mon cœur est purement spirituel».

Du récit qu'Ibn ʻArabî enregistre d'après ce qui devait être fort bien connu dans les cercles soufis de La Mekke, nous retiendrons ceci[148]. Pendant son séjour en la Ville sainte, voici que Rûzbehân s'éprend d'amour pour une jeune cantatrice d'une grande beauté. Cet amour prend aussitôt la seule forme qu'il puisse prendre chez un être comme Rûzbehân: un amour d'adoration goûté jusqu'à l'extase. Pour comprendre la suite et le dénouement de l'episode, il faut conjoindre en la pensée certains traits de caractère que nous connaissons déjà. Ibn ʻArabî nous rappelle (et ce que nous savons par le *Kashf al-asrâr* nous préserve de la surprise) qu'au cours de ses pratiques de dévotion et de ses états extatiques, Shaykh Rûzbehân poussait des soupirs et des exclamations qui, si édifiantes fussent-elles, n'allaient pas sans gêner quelque peu les dévotions de ses voisins, ainsi qu'il en fut pour ceux qui, à La Mekke, accomplissaient en même temps que lui les circumambulations autour de la Kaʻba. Ibn ʻArabî nous rappelle encore que c'était un homme d'une sincérité intérieure totale. Nous avons d'autre part rappelé ci-dessus sa qualité de *malâmatî*, et tout ce qu'elle implique précisément en accord avec cette totale sincérité envers soi-même, indifférente aux conclusions qu'en peuvent tirer les «bien pensants» (cf. supra p. 62).

Tout cela donné, on comprend que Rûzbehân se soit avisé que, son amour restant ignoré de tout le monde, les gens pouvaient s'imaginer que ses soupirs et autres manifestations extérieures n'avaient toujours d'autre motif qu'un amour professé pour Dieu à la façon de tous les pieux soufis. Ce dont les gens ne pouvaient s'aviser, c'était précisément de l'expérience que devait formuler le *Jasmin*, du fait que la beauté d'une créature pût devenir la *Qibla* du mystique, pour cette raison que les gens vivent, socialement et religieusement, en acceptant sans discussion les opinions toutes faites, telle l'antinomie déclarée entre l'amour humain et l'amour divin. C'est pourquoi, avec l'intrépide simplicité d'un cœur pur, Rûzbehân s'en vint à l'assemblée des soufis, et défaisant sa *khirqa* (son manteau de soufi), il la jeta devant ses confrères en disant: «Je ne veux mentir à personne concernant mon état.» Et il s'en fut, désormais

---

148. Cf. *Kitâb al-Fotûhât al-Makkîya*, chap. 177, éd. du Caire 1329, vol. II, p. 315.

typifie le personnage du *javânmard*, le «chevalier de l'âme».

De cette éthique et de ses renoncements, il y a la trace tout au long du livre du *Jasmin;* c'est cette trace qu'il faut suivre, non pas celle qu'ont pu laisser certains cas aberrants comme il s'en produit dans tous les milieux spirituels, sans exception. Comme l'écrit Rûzbehân, en profond accord avec tous les siens, que l'on dise amour humain ou amour divin, «il ne s'agit que d'un seul et même amour, et c'est dans le livre de l'amour humain qu'il faut apprendre la règle de l'amour divin[147].» Il s'agit donc d'un seul et même texte, mais il faut apprendre à le lire. Il faut être initié à une herméneutique spirituelle, à un *ta'wîl* de l'amour, parce que l'amour est, lui aussi, un texte prophétique ; il a un double sens, il est amphibolique. C'est un texte dont la source est la beauté, et c'est pourquoi la découverte de cette source est, elle aussi, une fonction prophétique ; comme le déclare le *Jasmin*, l'amant mystique est un partenaire du *Nabî*. L'âme de l'un et de l'autre est le miroir où s'accomplissent les théophanies, l'*œil* divin par lequel Dieu se contemple. Il n'est pas besoin de souligner la différence déjà signalée ici au début, entre le pur amour 'odhrite d'un Ibn Dâwûd Ispahânî et la doctrine d'initiation divine par l'amour humain, la fonction prophétique de celui-ci, telle que l'entend Rûzbehân.

Alors aussi l'expérience vécue par lui à La Mekke et le chapitre Ier du Jasmin s'éclairent réciproquement, et c'est pourquoi nous avons attendu jusqu'ici pour en parler. Aucun doute, on le rappelle, concernant le séjour de Rûzbehân à La Mekke : l'auteur de la To*h*fat le mentionne expressément, et cite même un poème improvisé en dialecte nayrîzî par Rûzbehân à la porte de la Ka'ba ; d'autre part, la scénographie de certaines visions du *Kashf al-asrâr* l'atteste encore par certaines réminiscences topographiques précises.

---

147. Cf. § 160, p. 77 ligne 3. Pour d'autres formulations de la même idée dans le soufisme, notamment chez 'Ayn al-Qo*d*ât, cf. H. Ritter, *Das Meer der Seele,* pp. 436-439, et là même (p. 438) une anecdote répétée depuis Shiblî par Fakhr 'Erâqî, Mo*h*. Zangî Bokhârî, Jâmî (celle du *murîd* qui avait accompli en vain plusieurs retraites de quarante jours sans être visité par aucune illumination, et que son shaykh renvoya jusqu'à ce qu'il ait acquis un peu de maturité en expérience amoureuse).

tombé dans le piège de l'éphémère?...» Et en marge du § 94, dans lequel Rûzbehân évoque le moment où l'amour de l'amant devient amour d'initié, parce que s'est levé le voile de l'amour humain qui cachait l'amour divin, vient alors cette précision (*Glose 54*): «Non pas en ce sens que les yeux se fermeraient devant la forme extérieure visible de l'aimée et s'en détourneraient, mais en ce sens que l'amant accède à la découverte intérieure (l'intuition de la *haqîqat*) de l'amour, et qu'il lui devient manifeste que c'est l'Être Divin qui s'épiphanise (*tajallî*) à lui dans la beauté de l'aimée, et qu'il prend conscience des mystérieux agissements divins à son égard, sans même que la forme extérieure de l'aimée (i.e. sa personne extérieure à l'amant) en ait encore connaissance (c'est-à-dire ait conscience de la fonction théophanique dont elle est investie).»

Ces lignes du glossateur mettent bien en lumière le sens de l'épisode dont Rûzbehân fut le héros à La Mekke, et que nous connaissons par le récit détaillé d'Ibn 'Arabî. Il n'y a pas lieu d'en être «choqué» comme s'il était incompatible avec le caractère de Rûzbehân. Loin de là, la pureté y fut égale à la sincérité. Cet épisode, il faut le comprendre à la lumière de ce qu'enseigne le chapitre Ier du *Jasmin*, avec l'exposé de ses motifs.

2. *Traduction du Chapitre premier.*

Allusion a été faite déjà plusieurs fois, au cours de cette introduction, à ce qui différencie la doctrine rûzbehânienne de l'amour par rapport à ce qui est regardé comme la norme de l'ascétisme religieux en général. On ne saurait y insister sans entrer dans des développements qui excèderaient les limites de notre présent propos. Il est possible qu'au regard de l'ascétisme traditionnel et de ses présuppositions, le soufisme iranien se voit accusé d'«esthétisme»; le mot a été prononcé en fait, bien à tort et injustement. Car si l'on comprend vraiment la nature du défi porté aux règles de l'ascétisme commun par l'affirmation de la connivence où se réconcilient les deux formes, divine et humaine, de l'*Eros*, on sera également attentif à l'éthique individuelle, parfois héroïque, toujours secrète, que

le plus tardif qui soit cité, est Jâmî (ob. 1495) dont le glossateur cite deux vers (p. 189). En outre, à en juger d'après le style et la langue, ces *Gloses* ont été sûrement rédigées à l'époque safavide (cf. Mo'in, p. 107). Quant à leur teneur, l'auteur s'y révèle comme un fervent adepte et admirateur de Shaykh Rûzbehân.

Bien que les ressources de ces *Gloses* ne puissent être mises en œuvre que dans une traduction intégrale, déjà établie mais que nous comptons publier ailleurs, nous voudrions insister brièvement, a titre d'indication, sur l'efficacite de certaines d'entre elles pour la compréhension de la doctrine rûzbehânienne. Ce sont, par exemple, es *Gloses* 7 et 10 afférentes a la section finale du chapitre V (§§ 81 ss.) ou Rûzbehân esquisse ce qui peut etre appelé sa prophetologie de la religion d'amour: le cas d'Adam, le cas de Moïse, comment Abraham fut le heros de la foi, et comment Mo*h*ammad fut le prophete de la beauté et de l'*Eros* mystique. Au chapitre VI, Rûzbehân analyse les éléments constitutifs de l'état d'amour, les quatre phases par lesquelles doit passer le fond intime, le cœur de l'amant, jusqu'à ce qu'il perçoive telle manifestation déterminee de la beauté, comme la forme theophanique (*mazhar*) de l'Attribut divin qui correspond en propre à son aptitude particulière. C'est un des moments essentiels du livre, auquel se rattachent plusieurs grands thémes: l'amphibolie du créaturel (*iltibâs*); l'idée que chaque Operation divine (*fi'l*) constitue un «théophanisme», et que les théophanies (*tajalliyât*) réalisent la Manifestation divine sans avoir besoin en rien d'une incarnation (h*olûl*); l'idée de l'«homochromie» (*ham-rangî*) entre l'aimée et l'amant, preludant à l'énoncé du *tawhîd* ésotérique. La même analyse est reprise au chapitre X; le chapitre XI la reprend encore, mais cette fois sous la forme de réminiscences autobiographiques allusives (tout au long du livre, Rûzbehân se désigne lui-même à la 3e personne, comme *ce* soufi, *cet* inconsolé, *ce* chevalier de l'ame, *în javânmard*).

Pour tous ces chapitres, les amplifications des *Gloses*, coordonnées entre elles, sont d'un secours inestimable. On remarquera la longue citation de Hâfez (*Glose 176*), où dans la terminologie soufie chante le gnostique de tous les temps: «Oiseau de la Roseraie sacrosainte, comment expliquerai-je la separation? Comment suis-je

visibles sur nos photocopies. M. Ahmet Atesh, professeur à l'Université d'Istanbul, a bien voulu prendre la peine de les copier directement. Que toutes ces bonnes volontés soient assurées de notre gratitude.

Nous avons déjà dit quel autre renfort inappréciable apportait en outre le ms. *G*. Les marges sont surchargées de gloses qui, si elles ne compensent pas la lacune du début, puisqu'elles la font au contraire d'autant plus vivement déplorer, projettent sur le texte difficile de Rûzbehân des clartés tout à fait opportunes. D'où un troisième sigle.

Gh : Ce sigle indique dans notre apparat critique non seulement les quelques corrections, de même main ou de seconde main, qui figurent de place en place dans le texte, mais encore les *Gloses* brèves, notamment celles qui interviennent encore de temps à autre postérieurement au chapitre XIV.

C'est en effet depuis le début jusqu'au chapitre XIV que s'étend la grande masse de ces *Gloses* dont le développement atteint parfois une page entière. A en juger d'après le secours que nous devons à leur substantiel contenu depuis le chap. V (in fine) jusqu'au chap. XIV, on peut déduire qu'elles eussent été pour les premiers chapitres une aide qui nous fait cruellement défaut. Malheureusement encore, l'extrémité des marges du manuscrit ayant souffert de l'humidité, il est arrivé pour certaines *Gloses* que quelques lignes soient illisibles (le fait est signalé dans l'impression par des points de suspension entre crochets). Étant donnés leur nombre et leur étendue, le projet de les annexer à l'apparat critique eût posé de difficiles problèmes de mise en page. Il a donc semblé préférable de les grouper à la suite du texte de Rûzbehân, c'est-à-dire pp. 149 à 202 de la partie persane du présent livre. Elles y ont été groupées par chapitre (de V à XIV), chacune recevant un numéro d'ordre (de 1 à 252) pour faciliter les références, et précédée, en caractères gras, du chiffre de la page et de la ligne auxquelles elle réfère. Le nom du glossateur nous reste inconnu ; il figurait peut-être en tête des feuillets hélas ! tombés. La date à laquelle elles furent rédigées ne peut être non plus fixée avec précision, mais on peut se fonder sur les observations suivantes : ces *Gloses* renferment de nombreuses citations, notamment de Mawlawî (Jalâloddîn Rûmî), Sa'dî et Hâfez. L'auteur

suprême salutation «théophanique» à la belle interlocutrice, dedicataire du livre, salutation qui amene finalement la citation des deux célèbres vers de *H*allâj. Cette différence importante aussi bien que la teneur de certaines variantes relevées entre les deux manuscrits, ont conduit à se demander si malgré tout, il n'y aurait pas lieu d'admettre que Rûzbehân ait revu et modifié le premier état de son texte. Dans ce cas, c'est le texte du ms. *G* qui en representerait l'état définitif.

G = Manuscrit Téhéran, bibliothèque personnelle de feu le Dr Q. Ghani. Le manuscrit mesure 16,1 × 9,4 cm. (surface du texte : 11,2 × 5); il contient 70 fol. (plus sept autres fol. en ecriture shikesteh, contenant des pieces de vers au terme desquelles on trouve la date de Shawwâl 1165 h.); il est écrit en une bonne et lisible nasta'lîq, a raison de 14 lignes par page. Chaque fois, le mot *fasl* avec sa numerotation est ecrit à l'encre rouge. Reliure cuir noir. Sur le dernier feuillet, sceau d'un propriétaire du ms. a cote de deux signatures dont l'une porte la date du 9 Rabî' I de l'année 1164 h. Cette date de 1164 h.[146] nous donne donc le *terminus ad quem* pour la datation de la copie.

Le texte est en très bon état, les défaillances très rares. Ce sont donc presque toujours les leçons de ce manuscrit qui se sont imposées. Malheureusement la soustraction des premiers cahiers operee par une main abusive, a pour résultat qu'en son état actuel le premier feuillet du manuscrit ne commence qu'avec le dernier quart environ du chapitre V, par les mots صدمات آن نظام figurant p. 35 l. 16 de la présente edition (§ 80, cf. apparat critique).

Que ce nous soit l'occasion de rendre hommage à la mémoire du regretté Dr Ghani, puisque sans le secours de son manuscrit, la presente édition n'aurait pas été possible. Nous exprimons également ici nos remerciements à deux de nos collegues. M. Issa Sepahbodi, professeur a la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran s'étant vivement interesse a cette œuvre de Rûzbehan, a bien voulu établir pour nous une première transcription du ms. *G*, nous épargnant par là un temps appreciable. D'autre part, les intitulations et citations ecrites en encre de couleur dans le ms. *A*, étaient à peu près in-

146. Corriger ainsi le lapsus échappé à l'impression de la préface persane, p. 107 ligne 1, où figure la date de 1144.

n'est-elle pas la seule difficulté qu'offre à la traduction le persan de l'époque; il faut également résoudre les cristallisations grammaticales. Il n'y a nulle raison de s'obstiner à traduire par des génitifs (avec la préposition *de*) des tournures qui en fait équivalent à une apposition ou à une proposition relative. Traduire littéralement, par exemple, «la gazelle de ton amour», c'est littéralement parler d'une gazelle produite ou possédée par ton amour. Or il s'agit de «ton amour, cette gazelle...» Si le texte original ne souffre pas de cocasserie et que la traduction en commette une, c'est le signe que très probablement la traduction a manqué son but.

Tout cela étant observé, voici quelques détails sur les deux manuscrits grâce auxquels nous avons pu établir la présente édition du *Jasmin des Fidèles d'amour.*

A = Manuscrit Istanbul, Aya Sophia 1959. Le manuscrit mesure 18 × 10,5 cm; il contient 108 fol., est écrit en une ta'lîq assez décousue, à raison de 15 lignes par page; le texte est encadré d'un double filet; la copie n'est pas datée[145].

L'état du texte donné par ce manuscrit est très médiocre. Nous avons rappelé plus haut comment tout le temps que l'on en était réduit à ce manuscrit comme *unicum*, il était impossible d'envisager l'édition de cette œuvre de Rùzbehân; les bévues souvent inintelligibles et les omissions graves enregistrées dans notre apparat critique, en fournissent la preuve. Il est arrivé pourtant, à quelques reprises, que ce manuscrit nous fournisse une leçon intéressante qui a été retenue. Malheureusement pour les quatre premiers chapitres et presque la totalité du chapitre V, la mutilation infligée au ms. *G* ne nous a laissé d'autre ressource que les leçons de ce ms. *A*. Malgré quelques amendements proposés, nous avons conscience que pour les 35 premières pages de la présente édition, notre texte offre bien des imperfections. Que l'on veuille bien les excuser et proposer, le cas échéant, les amendements souhaitables. En outre, dans le présent manuscrit, le texte s'achève au cours du dernier chapitre avec les mots ازلی وابدی است p. 147, l. 4 de notre édition (§ 286 cf. apparat critique). Il omet donc tout le magnifique finale (§§ 286-287) où interviennent la citation d'Abû Sa'îd al-Kharrâz, la

145. Cf. H. Ritter, *Philologika VII*, p. 101.

M. Mo'in (pp. 95-97) des poètes persans, depuis les V^e et VI^e siècles de l'hégire: Farrokhî, Manûchehrî, Amîr Kamâloddîn Bokhârî, Tâjoddîn 'Omar, Fakhroddîn Harawî, Malek Nosratoddîn Kabûd-Jâmeh, et pour finir, Hâfez. Sans insister sur les mœurs de l'époque (les *foqahâ'* eurent à rendre des *fatwâ* sur leur caractère licite ou non), on observera que le mot *turk* peut s'appliquer aussi bien aux jeunes garçons qu'aux jeunes filles (l'absence de genre en persan facilite d'autant mieux la confusion). L'objet de la *jamâl-parastî* est asexualisé; c'est en quelque sorte la beauté d'un Féminin absolu, celle que les Horoufis définissent dans le visage humain par les «lignes d'Ève», plus fondamentales que les traits de la virilité, puisqu'elles sont communes à la fois à l'adolescent et à la jeune femme.

Dans le *Jasmin* de Rûzbehân, il s'agit précisément d'un être féminin, jeune fille ou jeune femme dont il tait discrètement le nom; nous ne connaissons d'elle que sa beauté, évoquée par Rûzbehân avec toutes les ressources de son vocabulaire, ainsi que son degré de culture spirituelle se manifestant dans les questions très pertinentes qu'elle adresse à l'auteur et qui motivèrent la composition du livre (cf. infra trad. du chap. Ier). Les termes dont se sert Rûzbehân à son égard (cf. les passages rassemblés par M. Mo'in, pp. 97-99) n'offrent plus rien d'insolite dès qu'on les replace dans le contexte que nous venons d'évoquer. Bien entendu, la tâche du traducteur n'en est pas simplifiée. Elle sera non moins délicate devant les textes visionnaires où la même image concrétise chez Rûzbehân la répétition de l'expérience du Prophète, celle à laquelle ont aspiré tous les soufis et qu'atteste le célèbre hadîth (plusieurs fois cité au cours du *Jasmin*): «J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes». Et si la silhouette de «jeunes pages» tout symboliques traverse fugitivement certains épisodes du *Jasmin*, il faut bien avouer que la consonance des mots «jeune Turk» éveille pour nous, aujourd'hui, vraiment tout autre chose que l'image d'une tendre beauté dont la fleur est l'Image même de la beauté divine. Le littéralisme serait la pire des trahisons que le traducteur pourrait commettre à l'égard de l'auteur comme du lecteur non iraniste. La tâche du traducteur n'est pas de transcrire un mot par un autre, mais de transmettre l'émotion, l'admiration, le sentiment éprouvé par l'auteur. Il lui faut pour cela recréer image et sonorité. Aussi bien la restitution des images

les femmes et les enfants des populations conquises[144]. Les Iraniens prirent l'habitude de désigner sous le nom de *turk*, toutes les populations présentant le type humain de race jaune, ou plus simplement et plus généralement encore, tout visage au teint mat et aux yeux plus ou moins bridés. Or, parmi ces populations, les habitants de certaines villes de l'actuel Turkestan (Yaghmâ, Chigil, Khotan, Qipchâk, Qârluq) avaient la reputation d'une extraordinaire beauté; la littérature persane de l'époque reflète une même admiration, et l'on peut en rapprocher le témoignage d'Abû Shakûr (cf. supra pp. 6 et 20) selon qui les Manichéens d'Asie centrale, par conséquent de race turke, se signalaient par le culte qu'ils rendaient à tout être de beauté. Comme nous l'a fait observer M. R. Ettinghausen d'après certaines miniatures iraniennes (cf. Mo'in p. 95, n. 3), le goût pour ce type de beauté ne peut être compté comme une conséquence des événements politiques et militaires. Nous ne croyons pas davantage que l'on «explique» un phénomène de ce genre en le présentant comme une certaine «mode». Une mode n'est elle-même qu'un symptôme; elle dénonce quelque chose d inconscient en profondeur, qu'il reste a expliquer. C'est en ce sens qu'il y aurait à analyser le goût des Iraniens de l'époque pour un type de beaute dont il est fort possible également à un Occidental de nos jours, d'apprécier le charme.

Quoi qu'il en puisse être, les événements politiques auxquels on a fait allusion, en provoquant vers l'Iran un afflux de jeunes garçons et de jeunes filles de race turke emmenés en captivité, intensifièrent en Transoxiane le commerce d'esclaves. Cours princières et demeures des notables sont alors remplies de ces jeunes garcons turks, lesquels s'éleverent parfois aux plus hautes charges. Lorsque à leur tour, grâce aux libéralités des princes, les poètes purent avoir dans leur demeure, eux aussi, de ces jeunes garçons ou jeunes filles de race turke qu'ils évoquent alors inlassablement dans tous leurs poèmes, le mot *turk* devint, dans la langue persane de l'époque, synonyme de ravissant (*del-bar*), beau (*zîbâ*), bien-aimé(e) (*ma'shûq*) etc. Il suffira de se reporter aux quelques citations extraites ici par

---

144. Cf. l'article de Mohammad Qazwini, cité par M. Mo'in p. 95 n. 6, *Nawshâd*, paru dans *Yâdgâr* IV, 9-10.

yosammà de la p. 15, l. 7). Parfois le nom de la chose nombrée prend, comme anciennement, le signe du pluriel (v. g. *dowâzdeh maqâmât*, p. 100, l. 17). Les noms ayant déjà la forme du pluriel en arabe, peuvent recevoir en outre le suffixe du pluriel persan (v. g. *molûkân, adillat-hâ*). Dans les compositions qualificatives où le qualificatif et le qualifié sont tous deux des mots arabes, tantôt Rûzbehân accorde le qualificatif avec le qualifié selon la règle de l'arabe (v. g. *akhlâq-e madhmûma*), tantôt suit la manière persane et n'observe pas l'accord (v. g. *sifât-e rabbânî*), ou plutôt ce cas pourrait être interprété, ici comme chez tous les écrivains iraniens, comme si l'adjectif arabe était purement et simplement iranisé et traité comme un adjectif formé à l'aide du suffixe persan, le *yâ-e nisbatî*, sans *tashdîd* (-*î*, pehlevi -*îk*, comme pour *sang*, pierre; *sangî*, pierreux, de pierre). Rûzbehân affectionne le *yâ* duratif (*yâ-e istimrârî*). Dans le cas d'une forme comparative en phrase double, il adopte volontiers la proposition nominale. Mais ce qui fait sans doute l'intérêt technique et la difficulté de sa langue, c'est la terminologie même. Les formes persanes ou arabes rares y abondent (notamment certains pluriels arabes peu usités), et surtout les expressions insolites, composées d'un terme persan et d'un terme arabe (cf. Mo'in, pp. 104-105, et notre index général). Ces composés où le déterminé précède le déterminant, modelés donc selon la loi de composition du persan, montrent que la pensée de Rûzbehân se coule spontanément dans le moule de sa langue maternelle; ces tournures peuvent être autant de pièges, si on commet l'erreur de les lire à la façon d'un rapport d'annexion.

Dans la terminologie de Rûzbehân, ressort un terme sur lequel il y a encore lieu d'insister ici, car il lui est conféré une fonction privilégiée parmi tous ceux qui sont appelés à suggérer une image typique de la beauté humaine. C'est la qualification de *turk* donnée à l'être aimé et admiré pour sa beauté (cf. Mo'in, pp. 94-98). Un rappel de quelques circonstances est nécessaire. Le territoire des Samanides en Transoxiane, c'est-à-dire en Iran nord-oriental, était à l'est limitrophe des Turks. C'est une dynastie turke, celle d'Afrasiyâb, qui mit fin au règne des Samanides, tandis que d'autre part, une autre souche turke, les Ghaznavides, s'emparaient du pouvoir dans l'Iran oriental. D'une manière générale, les conquérants de l'Islam en Asie centrale dirigeaient en captivité vers l'Iran et les régions de l'ouest,

tions de versets qorâniques et de hadîth. Presque toujours, les versets qorâniques sont sertis dans le contexte de la phrase, de manière que leur énoncé (complet ou partiel) représente un concept unique ou une image unique. A les traduire littéralement, il faudrait en français faire précéder toute la citation mise entre guillemets, de l'article *le*. Le résultat serait plutôt caricatural. Il faut donc déployer un peu de souplesse pour recréer une articulation qui soit aussi naturelle que celle dont dispose l'auteur persan (cf. des exemples dans la traduction du chapitre I^er^). Interviennent aussi fréquemment ceux des hadîth (*qodsî* ou *nobowwî*) qui ont toujours eu la prédilection des soufis, parce qu'ils fondent et justifient leur religion d'amour en contraste avec les conceptions de la religion légalitaire. Rûzbehân n'hésite pas à citer le même hadîth à plusieurs reprises, parce qu'il lui donne chaque fois une orchestration différente. Il recourt aussi souvent aux maximes et sentences, persanes ou arabes, attribuées aux maîtres célèbres du soufisme.

Les citations de poèmes, persans et arabes, sont non moins fréquentes. Chaque chapitre en particulier est scellé par un bref poème en persan ; comme presque toujours il s'adresse à la charmante dédicataire du livre, il n'est pas douteux que Rûzbehân en soit lui-même l'auteur. Cette tonalité caractérise aussi bien l'ensemble du livre. Il est écrit en prose rythmée (*mosajja'*, cf. notamment § 56, p. 26 : «Quand droite elle se dresse, se lèvent pour mon cœur les résurrections...» Ou encore § 113, p. 52 : «Ce sont des hommes libres retenus en otage, des astres errants au Ciel fixe de la certitude...»). Corollairement, puisque le livre est une réponse à la personne qui en sollicita la composition, le texte conserve presque toujours le ton d'une adresse. Comme Rûzbehân vise spontanément à la concision extrême, rassemblant souvent en quelques mots une allusion à plusieurs problèmes ou plusieurs points de vue, on pressentira les difficultés de la traduction, si l'on ajoute encore à cet ensemble les particularités syntaxiques et morphologiques de la langue.

Ces particularités, M. Mo'in en a dressé un premier inventaire (pp. 102-105) dont on ne croit pas inutile de relever ici les principaux points, sans insister sur les exemples. Les tournures arabes s'entremêlent fréquemment à la construction de la phrase persane ; il arrive même qu'un verbe arabe intervienne abruptement (v. g. le

de chaque chapitre annonce un thème précis, il reste que la pensée accomplit bien des détours et des retours, commandés le plus souvent par des réminiscences autobiographiques (le chapitre XI, par exemple, illustre autobiographiquement l'analyse des phases constitutives de l'aptitude d'amour, telle qu'elle est donnée au chapitre VI et déjà reprise au chapitre X). L'allure de l'ensemble est plutôt celle d'une composition rhapsodique que celle d'une systématisation dialectique. Rûzbehân a écrit ce livre, d'un bout à l'autre, comme en état d'expérience mystique ; il semblerait qu'ensuite il n'ait pas voulu apporter de retouches à son texte ; la phrase coule à l'état d'incandescence, telle qu'elle fut éjectée du creuset de son inspiration et de son émotivité. Jamais n'est oubliée la présence mentale de la belle interlocutrice qui provoqua la composition du livre, en interrogeant Rûzbehân sur la signification que l'amour humain peut avoir pour un soufi. Fréquemment, au cours de chaque chapitre, le texte passe au vocatif pour s'adresser à elle, et dans ces invocations ce sont toutes les désespérances de l'amant mystique qui s'expriment, le tourment de l'inaccessible, le sentiment de l'absence, de l'éternellement au-delà, goûté dans la rencontre même, puis la reprise salutaire dans l'exultation, la certitude de la «fonction théophanique» de l'amour, conférant à l'être aimé une investiture prééternelle. La phrase devrait s'achever en musique ; les mots ne peuvent plus être que les serviteurs dociles de la pensée. C'est pourquoi les règles communes de la grammaire et du style sont allègrement bousculées, et si intéressant soit-il de relever la technique littéraire de Rûzbehân, les mots et les phrases ne peuvent restituer le charme, la beauté, l'éclat d'incandescence de son inspiration. Ainsi que le dit M. Mo'in (p. 100) : «La langue de Rûzbehân est comme une fleur qui dès qu'elle est cueillie, commence à s'effriter, ou comme ces substances volatiles qui à l'approche de la moindre chaleur, se résolvent en vapeur.»

Avec toutes ces particularités découlant de ce qui en fait précisément l'intérêt pour le spécialiste des études de mystique, la langue de Rûzbehân ne laisse pas cependant d'intéresser les philologues attentifs aussi bien à l'histoire de la langue persane qu'aux procédés de composition en persan. Il convient de s'attendre ici, comme dans tous les traités de soufisme, à une profusion de cita-

l'ait été sans que des œuvres comme celles de Rûzbehân fussent connues, cela suggère que toute conclusion a dû être forcément prématurée ; il faudra beaucoup de travail encore pour rassembler cette famille spirituelle sous les traits qui lui sont communs, tout en différenciant la situation dans laquelle s'en sont trouvés les membres, en Orient et en Occident.

Le *Jasmin des Fidèles d'amour* est donc un livre qui intéresse en premier lieu, sinon exclusivement, les études de soufisme, et à travers elles la phénoménologie de la mystique en général. Les contextes que l'on a évoqués précédemment en montrent l'importance pour la littérature persane ; développant le thème de la *jamâl-parastî* (l'adoration ou le culte mystique de la beauté), il se situe dans la lignée des écrits d'A*h*mad Ghazzâlî et de 'Ayn al-Qo*d*ât Hamadânî. Dans cette lignée même, il représente un moment nouveau ; Rûzbehân s'y dégage du soufisme des «pieux dévôts» pour affirmer un style de vie intérieure, un sentiment théophanique de l'univers qui en transmue et transfigure les données tombant sous les sens ; s'il en était absent, la lignée qui conduit à Hâfez et au-delà, manquerait d'un chaînon essentiel. Ses livres en persan, le présent livre notamment, sont en outre des monuments de la langue persane dans l'état qu'elle présentait aux confins des V^{e} et VI^{e} siècles de l'hégire, à la veille des invasions mongoles. Mais cette langue est marquée ici d'une empreinte si personnelle qu'elle offre des difficultés particulières à la traduction. Ces difficultés tiennent non seulement au génie personnel de l'auteur dont on retrouve la marque dans tous ses autres livres, mais aux circonstances particulières qui ont motivé la composition du *Jasmin*. Le chapitre I^{er} dont nous donnons ci-dessous la traduction, nous fournit sur ce point toutes les précisions souhaitables. Celles-ci nous font comprendre qu'en traitant de l'amour selon la doctrine soufie, ou plutôt selon son soufisme personnel, c'est sa propre autobiographie spirituelle que Rûzbehân écrivait, l'histoire de son *pèlerinage intérieur*.

C'est pourquoi la lecture et la traduction de ce livre ne donnent tout leur fruit qu'en les conjuguant avec l'étude de son Journal spirituel, le *Kashf al-asrâr*. C'est pourquoi encore, bien que les progrès de la marche d'ensemble soient repérables (la grande articulation se noue dans les chapitres XVII-XIX), et bien que l'intitulation

celui-ci). Loin de là, la conception rûzbehânienne fait de l'amour humain l'initiation nécessaire, la pédagogie indispensable introduisant à l'amour divin. C'est que ce ne sont pas là, pour elle, deux sortes différentes d'amour, déterminées par des *objets* antinomiques (l'incréé et le créaturel), mais deux formes d'un même amour (parce que c'est dans la créature que se manifeste le créateur), deux formes immanentes à un même *sujet*, et dont la première doit finalement se transmuer dans l'autre. Cette transmutation s'opère par la montée à la conscience de ce que signifie *tajallî*, théophanie ; ce n'est nullement déduire causalement la beauté du Créateur, par exemple, *à partir de* la beauté de la créature, mais c'est percevoir directement et immédiatement dans celle-ci les Attributs divins qui ne peuvent se manifester et se concevoir qu'en elle et non ailleurs.

Rûzbehân, nous l'avons déjà relevé, consacre tout un chapitre du *Jasmin* (le chap. VIII) à distinguer le cas de ceux qu'il désigne comme les pieux dévôts (*zohhâd*), ceux qui (tels les pieux ascètes du soufisme primitif de Mésopotamie) n'ont pas eu aux prémices de leur voie spirituelle l'expérience de l'amour humain ; en contraste, il y a ceux pour qui cette expérience fut l'entrée dans la Voie et l'initiation progressive à l'amour divin. Certes, l'originalité de Rûzbehân ne marque pas sur ce point une innovation absolue ; elle se rattache à toute une tradition intérieure au soufisme dont nous avons indiqué quelques chaînons. Cependant il apparaît comme le premier à avoir formulé avec tant de netteté systématique et d'énergie inspirée, une doctrine mystique fondée sur son expérience personnelle de l'amour humain. D'où son extrême importance pour le soufisme iranien postérieur. Bref, les «amants mystiques» qui conjoignent les deux formes de l'amour dans l'expérience de leur vie, ceux que cette conjonction a précisément conduits au *tawhîd* ésotérique, ce sont ceux-là qui méritent en propre et au sens vrai le nom de *'âshiqân*. C'est pourquoi, pour sauvegarder par un terme particulier toute l'intention de Rûzbehân, ce sont eux également que nous désignons en propre comme les *Fidèles d'amour*, pour les distinguer des pieux dévôts, les *zohhâd*, bien que ceux-ci méritent aussi à leur façon le nom de *'âshiqân*. L'occasion s'est présentée déjà ici de faire allusion à leurs homologues en Occident, les *Fedeli d'amore*. C'est un rapprochement qui a d'ailleurs été proposé depuis longtemps, mais qu'il

min (*yâsan, yâsaman, yâsamîn* etc., autre nom persan du jasmin, cf. le grec *Iasmé*). A employer la désignation pure et simple de «narcissse», on aurait peut-etre couru le risque de faciliter la tâche de ceux qui, cédant à la mode du jour, s'empareraient hâtivement de la conception neoplatonicienne de l'amour développee par Rûzbehân, pour l'«expliquer» par quelque «complexe de Narcisse». Une telle explication serait tout aussi impertinente que pourrait l'être un magistere dogmatique requerant le mystique de justifier l'identite de la personne divine qu'il rencontre en ses extases. Toute explication ou toute infirmation dogmatiques ne peuvent que manquer le phénomène de l'expérience mystique en sa diversité, parce qu'elles commencent par l'altérer sans même s'en apercevoir. Certes, Rûzbehân ignorait le mythe de Narcisse, et, quelle que soit la signification profonde du mythe grec, la conception rûzbehânienne serait vainement profanée et incomprise par tout effort de la résoudre en ce que la psychanalyse a popularisé sous le nom de «narcissisme». Les termes de *'abhar* et de *narges* n'éveillent dans l'imagination iranienne ni le mythe de Narcisse ni «narcissisme»; l'image qu'ils eveillent, c'est tout simplement celle que traduisent maintes expressions de la langue persane faisant allusion aux yeux de la personne aimée. Rûzbehan le sait aussi; s'il commence par qualifier son livre comme un *jasmin* exhalant un parfum du paradis, il l'achève par une invocation finale adressée à celle qui en provoqua la composition et en fut la dédicataire: «Toi qui as dans tes yeux la ressemblance du jasmin (ou du narcisse) (§ 287).»

Quant au second mot du titre, *al-'âshiqîn*, l'usage courant nous eût suggéré de le traduire simplement par «mystiques», puisque dans leur terminologie, les soufis se désignent eux-mêmes comme les *'âshiqân*, terme que nous ne pouvons rendre littéralement en français que par la tournure «amants mystiques». Mais s'il s'agit là d'une terminologie commune à tout le soufisme, la traduction laisserait ainsi échapper precisement l'intention propre et originale de Rûzbehân. Nous avons déjà indique que sa doctrine personnelle se signale par une conception de l'amour humain, de l'*Eros*, qui ne le met nullement en antinomie avec l'amour divin, comme si le Spirituel devait choisir entre l'un *ou* l'autre (selon la représentation commune de l'ascétisme religieux ou selon l'idee que l'on se fait de

(et ces remaniements ont toujours quelque chose d'arbitraire), la teneur de l'ensemble reste parfaitement intelligible; la pensée de Rûzbehân se peut suivre pas à pas, et cela reste l'essentiel.

Comme on l'a vu, le *K. 'Abhar al-'âshiqîn*, «Le Jasmin des Fidèles d'amour», est mentionné nommément par le biographe de Rûzbehân, l'auteur de la To*h*fat, parmi ses œuvres concernant le soufisme. Dans le manuscrit Aya Sophia, le titre est encore précisé par l'adjonction de ces mots: *fî ahwâl al-'ishq*, c'est-à-dire «concernant les états expérimentés dans l'amour». Bien qu'il soit rédigé en persan, et en un persan très personnel, son titre, l'intitulation des trente-deux chapitres le composant, ainsi que la *khotba*, sont en arabe.

Quant au titre lui-même et à la manière dont nous le traduisons en français, il y a lieu d'observer ceci. Pour le mot arabe *'abhar*, les dictionnaires donnent couramment comme équivalents: *jasmin* tout d'abord, puis *narcisse*, voire *amaranthe*, et corrélativement le sens de «beau, gracieux, délicat». Le mot arabe est regardé comme l'équivalent du persan *narges* (نرگس, lui-même transcription du grec *narkissos;* c'était également, on le sait, le nom de la mère du XII^e Imâm du shî'isme, laquelle était une princesse byzantine). Comment choisir entre *jasmin* et *narcisse*? La nomenclature florale en persan ne correspond pas exactement à la nôtre, et se base sur des caractéristiques qui ne sont pas forcément celles retenues par Linné. Le *Ghiyâth al-Loghât* (que cite M. Mo'in, p. 83) distingue entre *'abhar* qui serait un narcisse de couleur jaune safran au centre, et *shahlâ* dont la couleur est un bleu très foncé mêlé de rouge, virant au noir. *'Abhar* serait ainsi une variété de narcisse, variété à laquelle correspondrait la dénomination de *jasmin* que portent les dictionnaires, celle-là même que pour cette raison nous avons retenue ici.

Sans prétendre trancher une question de botanique hors de notre compétence, il nous faut tâcher de suivre au mieux l'intention de Rûzbehân. Celle-ci, il l'explicite en annonçant l'intitulation de son livre; ce qu'il désire, c'est que ce livre soit pour tous les amants mystiques, tous les adeptes de la religion d'amour, «une gerbe de fleurs du Paradis sacrosaint» (p. 12, lignes 9 et 10). C'est un «parfum du paradis» qu'il se propose de faire respirer à leur âme. La métaphore est essentiellement olfactive; elle évoque spontanément l'expression persane courante, *yâsaman-bû'î*, parfum, senteur de jas-

Bien que disposant désormais d'un temps moindre, il nous fut possible de prolonger une collaboration dont le résultat éclôt dans ce premier volume des œuvres mystiques de Rûzbehân.

Notre tâche reçut une aide décisive de la découverte d'un second manuscrit du *K. 'Abhar al-'âshiqîn*. Quelques mois avant sa mort, le regretté D^r^ Ghani dont l'intérêt actif pour le soufisme s'est manifesté dans des publications que chacun connaît en Iran, nous informa qu'il possédait un manuscrit de cette œuvre de Rûzbehân[143], et le mit aussitôt à notre disposition pour que nous en établissions un microfilm. La situation changeait du tout au tout, car le nouveau manuscrit s'avéra comme l'œuvre d'un homme parfaitement maître du texte qu'il transcrivait. Les défaillances y sont rares. Le manuscrit était en outre, pour la première moitié de l'ouvrage, surchargé de gloses d'une valeur inappréciable pour l'intelligence du texte difficile, souvent allusif, de Rûzbehân ; l'édition de celui-ci devenait enfin possible. Il y avait cependant un malheur. Comme on le précisera plus loin, le manuscrit du D^r^ Ghani était incomplet du début, quelques cahiers étant tombés ou ayant été retirés par une main abusive. Le texte ne commence qu'avec le dernier quart environ du chapitre V, nous privant du secours des *Gloses* pour la quasi totalité des cinq premiers chapitres et nous dérobant sans doute ainsi le nom de leur auteur ; par là même également nous étions livrés pour toute cette partie initiale du livre au seul secours du médiocre manuscrit Aya Sophia. C'est pourquoi nous avons conscience que, tout en ayant fait de notre mieux pour le reste, nous avons dû présenter ces cinq premiers chapitres dans un état qui est loin de nous satisfaire nous-mêmes. Que l'on veuille bien en excuser les imperfections ; cette lacune ne nous a pas semblé suffisante pour nous faire renoncer à notre projet. Aussi bien, le seul espoir de faire sortir de sa cachette quelque autre manuscrit, s'il en existe, était-il de risquer cette édition. A ce début du livre, notre copiste ne ressentait pas encore trop la fatigue de son travail, et ses défaillances sont peut-être moins graves que pour la suite. Bien qu'il eût fallu de place en place remanier peut-être de fond en comble une phrase entière

143. Mention est d'ailleurs faite de ce manuscrit par Mohammad Qazwini dans son édition du *Shadd al-Izâr*, au passage où Jonayd Shîrâzî cite cette œuvre de Rûzbehân, p. 245, n. 3.

III

LE JASMIN DES FIDÈLES D'AMOUR
(Kitâb-e 'Abhar al-'âshiqîn)

1. État du texte; les manuscrits et les gloses.

Il en aura été pour l'édition du présent livre de Rûzbehân comme il en fut pour l'œuvre de Nàsir-e Khosraw publiée antérieurement dans la «Bibliothèque Iranienne»[142]. Il y avait déjà quelques années qu'à la suite d'un séjour prolongé à Istanbul, nous connaissions le *Kitâb-e 'Abhar al-'àshiqîn* préservé dans le manuscrit de la bibliothèque d'Aya Sophia. Malheureusement ce manuscrit est l'œuvre d'un copiste qui apparemment ne connaissait pas mieux le persan que le copiste du «Jâmi' al-*H*ikmatain». Lui aussi a sans doute fait ce qu'il a pu, mais au terme de ses efforts il semble avoir un peu trop compté sur les ressources de son lecteur. Les bévues commises, les omissions et répétitions dont on pourra faire le compte en suivant notre apparat critique, rendaient fréquemment inintelligible le persan de Rûzbehân qui, par lui-même, n'est déjà pas de première facilité. Le manuscrit étant alors considéré comme unique, le projet d'éditer le texte apparaissait comme une tâche désespérante et désespérée. La seule solution à entrevoir pour l'Orientaliste était de conjuguer ses efforts avec ceux d'un savant iranien à qui ses goûts et ses capacités auraient inspiré le même dévouement pour l'œuvre de Rûzbehân. Ici donc il nous faut compter parmi les fruits de longues années passées en Iran, une collaboration providentielle avec notre ami M. Mo'in. Un commun accord nous faisait pressentir l'importance des œuvres de Rûzbehân et l'urgence de les rendre accessibles à la fois aux lecteurs iraniens et aux Orientalistes attachés à l'étude du soufisme.

---

142. Cf. *Kitâb-e Jâmi' al-Hikmatain* (Bibl. Ir., vol. 3), Téhéran 1953, *Étude préliminaire*, pp. 2-3.

commence abruptement par un 7e folio, en tête duquel figurent ces vers dont on ne garantit pas la correction absolue:

نور الاوائل فى الانسان مودعة
نور ونار وطين فيه مسنون
فأوزع الوصل ما بينى على كثب
وبين ربى مفروض ومسنون

Il pourrait s'agir de l'une des *risâlât* dont nous ne connaissions jusqu'ici aucun manuscrit, par exemple les nos 12 ou 13 de la bibliographie (Mo'in, p. 71). En tout cas, il est superflu de souligner l'intérêt que présenterait un tel ouvrage. En la personne de *S*adroddîn Qonyawî, s'opère la jonction entre la spiritualité d'Ibn 'Arabî et celle de Jalâloddîn Rûmî. Avec *S*adroddîn commentateur de Rûzbehân, s'opèrerait en outre la jonction entre ce double courant spirituel et le soufisme du maître de Shîrâz. Nous comptons y revenir ailleurs, si l'authenticité de l'attribution se confirme.

Signalons enfin l'œuvre poétique de Rûzbehân. M. Mo'in (pp. 77-83) s'est appliqué à en réunir quelques témoignages en langue persane. Les poèmes qui figurent dans le «Kitâb 'Abhar al-âshiqîn» ou ceux qui sont cités dans la To*h*fat, sont d'une authenticité certaine. En revanche, parmi ceux qui figurent dans d'autres répertoires, il en est dont l'attribution à Rûzbehân est douteuse. Il est intéressant de relever que Rûzbehân a également composé des poèmes en quelques dialectes du Fârs ; c'est ainsi que l'auteur de la To*h*fat en parlant de son séjour à La Mekke, mentionne deux distiques en dialecte nayrîzî[141] que Rûzbehân improvisa en saisissant l'anneau de la porte de la Ka'ba.

Tel se présente pour le moment l'inventaire des œuvres de Rûzbehân parvenues jusqu'à nous. Celles-ci suffisent déjà à nous permettre d'atteindre une connaissance approfondie de sa doctrine et de la situer dans l'ensemble du soufisme. Il reste toujours l'espoir qu'aussi bien dans les fonds inépuisables d'Istanbul que dans les collections privées en Iran, reparaisse quelque témoin des œuvres provisoirement considérées comme perdues.

---

141. Nayrîz, ville située à l'ouest de Kermân, sur la grande route qui joint le Fârs à Yazd et Kermân ; cf. *Borhân-e Qâte'*, éd. M. Mo'in, s. v.

comme un lexique technique des termes soufis, qu'il y aura lieu de comparer avec celui qui est donné dans le «Sharh al-Shathîyât» (si même il n'en est pas un extrait). La date de composition, donnée à la fin, porte «Jeudi 23 du mois de Rabî' II de l'année 570 h.»; cette date concorde avec l'époque à laquelle Rûzbehân composait son «Mantiq al-asrâr» (supra pp. 83-84).

Incipit : الحمد لله رب العالمين ... كتاب نكات المتصوفة قدس الله ارواحم . واز جملهٔ كلمات عليات ايشان اينست : الحق بالحق للحق . الحق الله است سبحانه وتعالى . بالحق ، يعنى بحق قائم است وهرچه جز حق است قائم آن همه بحق است . للحق ، يعنى حق‌راست افعاليات از ربوبيت وعبوديت .

Explicit : بنهايت رسيد شرح الفاظ مشكل بعون وتأييد ونصرت حق در روز خميس بيست وسيم ماه ربيع الآخر سال پانصد وهفتاد .

Manuscrit unique connu: Paris, Bibl. Nat., Suppl. persan 1851, fol. 148b-163, copie datée de Tabriz, 897 h. (Catalogue Blochet, vol. IV, n° 2250).

9 (= 22). *Kitâb 'Abhar al-'âshiqîn* (en persan). C'est l'ouvrage édité dans le présent volume; cf. infra chap. III. Cet ouvrage est postérieur au *Tafsîr* (supra n° 1) et à la *Risâla-ye Qodsîya* (supra n° 7), puisqu'il réfère à l'un et à l'autre (cf. index).

10. Il nous faut enfin signaler un dernier ouvrage, sans que les circonstances ni les limites de temps disponible nous aient permis de procéder aux vérifications nécessaires. M. Osman Yahya, attaché au C.N.R.S., nous a amicalement signalé l'existence à la Bibliothèque de l'Université d'Istanbul, d'un majmû'a (Arabça Yazma 3524) contenant un traité intitulé *Sharh sirr al-wahdat*, «Commentaire du mystère de l'Unité». D'après les indications portées au catalogue et sur le manuscrit, il s'agirait d'un ouvrage composé d'un texte et de son commentaire. Le texte serait de Rûzbehân, le commentaire serait de Sadroddîn Qonyawî. Malheureusement, M. Osman Yahya n'eut pas le loisir de s'arrêter longuement à l'étude du manuscrit; il est resté sur l'impression d'un doute, ne pouvant décider s'il s'agissait vraiment d'un texte accompagné de son commentaire. La copie, en naskhi médiocre, 17 lignes par page, est datée de 865 h. Le malheur veut encore que le manuscrit soit incomplet du début, et

7 (= 18). ***Risâlat al-ons fî Rûh al-Qods*** **(en persan) =** ***Risâla-ye Qodsiya.*** Ce petit traité donne un excellent exposé d'ensemble de la doctrine de Rûzbehân. Son titre passe par plusieurs variantes ou abréviations. La forme retenue ici est celle adoptée par Jonayd Shîrâzî. Sharafoddîn Ibrâhîm, dans sa Tohfat, donne «Kitâb al-ons fî Arwah al-Qods», ou encore «Risâlat al-Qods»; cette dernière forme est celle que donne le ms. de M. Saïd Naficy et sous laquelle réfère au traité l'auteur anonyme des *Gloses* du «Kitâb 'Abhar al-'âshiqîn» (cf. p. 150 du texte persan du présent livre). Le manuscrit de Paris donne *Kitâb-e Qodsiya*. La lithographie de Shirâz donne *Risâla-ye Qodsîya*.

Incipit : ... شاهان عشق را رایت سعادت ومعرفت در عالم مشاهدات فراشته باد ... اما بعد : آنها که طراز اطلس معدن حقیقت بودند در غیبیهٔ غیب پنهان شدند ... خواستم تا از مقام مشایخ عشق فصلی دو سه بنویسم ، تا مریدان را موعظتی باشد ، وپیران را تذکرتی باشد ، تأمل کردم در اصول احوال این قوم که قانون آن بچند نوع است ، ومعلوم این چنین شد که مدار طرقت سالکان حق بر دوازده علم است ، چنانکه در ابواب نبشته شد ، والله الهادی .

En conséquence l'ouvrage comprend douze chapitres, à savoir : باب اول در علم توحید . باب دوم در علم معرفت . باب سوم در علم حال . باب چهارم در علم معاملت . باب پنجم در علم مکاشفت . باب ششم در علم خطاب . باب هفتم در علم سماع . باب هشتم در علم وجد . باب نهم در علم معرفت روح . باب دهم در علم معرفت عقل . باب یازدهم در علم معرفت قلب . باب دوازدهم در علم معرفت نفس.

Explicit : بلغنی الله وایاکم مقام العلماء الربانیین وسادات العارفین بفضله ورحمته ، والصلوة علی رسوله وآله واصحابه یا ارحم الراحمین وسلم تسلیماً کثیراً .

Deux manuscrits complets nous sont actuellement connus :

a) Paris, Bibl. Nat., Suppl. persan 1356, fol. 160-196 (Catalogue Blochet vol. I, n° 159, 6e traité du recueil).

b) Téhéran : dans sa collection personnelle, le professeur Saïd Naficy possède un majmû'a de seize traités de soufisme, daté de 1024 h., dans lequel notre *risâla* occupe les pages 516 à 606 (cf. Mo'in, p. 75).

Enfin, signe attestant que ni le souvenir ni l'œuvre de Rûzbehân n'ont jamais entièrement disparu du soufisme iranien, dans une publication des derviches zahabis de Shîrâz, les *Sab' al-mathânî* de Najîboddîn Reza Tabrîzî (lith. Shîrâz, 1342 h.l.), la *Risâla-ye Qodsiya* de Rùzbehân a été reproduite en marge des pp. 344-392.

8 (= 19) *Risâlat al-nokât* (en persan). L'opuscule se présente

est en rapport étroit avec les autres ouvrages conservés de Rûzbehân[137] ; il exprime, lui aussi, ce qui fut le centre et le cœur de toute sa vie spirituelle. Deux manuscrits :

a) Istanbul, Aya Sophia 2160, fol. 285-315, VIIIe siècle h.[138].

b) Mashhad, Bibliothèque du sanctuaire de l'Imâm Reza, Hikmat 661 (catalogue, vol. IV, p. 131), 19 fol., copie datée de 1050 h.

6 (= 16). *Kitâb sayr al-Arwâh*, intitulé également *al-Misbâh fî mokâshafat ba'th al-Arwâh*. C'est un livre que Rûzbehân consacre à un de ses thèmes de prédilection : la préexistence des «Esprits-saints», leur descente dans les corps ; la création de l'Homme à l'image de la «Forme de Dieu», cette Image dont toute la spiritualité des «fidèles d'amour» tend à retrouver la trace dans le mystère de la beauté humaine, et qui conduit ici l'auteur à méditer les différentes révélations divines et à s'interroger sur leur sens.

Incipit : الحمد لله الذى اخرج ارواح العارفين من كتم القدم ... اما بعد : فان بعضى اخوانى سألنى أن أذكر شيئاً من بمث الارواح، فذكرت قدر ما يتهيأ لى ... فأقول : لما اطلع الله ـ جل جلاله ـ من مشرق القدم وتجلى بعلم العدم لم ير شيئاً غير نفسه، فتعجب من جماله وتقاضى صفاته من صفاته تكون احبابه حتى استمتعوا بوصاله وفرحوا ببقائه، فاراد خلق ارواح أنبيائه وأوليائه كما قال ـ عز اسمه ـ كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن اعرف[139]

Deux manuscrits complets nous sont actuellement connus :

a) Istanbul, Aya Sophia 2160, fol. 244-284 (porte comme titre *al-Misbâh...*), copie du VIIIe siècle h.

b) Istanbul, Fatih 2650, fol. 1-37b, copie du début du IXe s.h.[140].

Trois autres copies fragmentaires. Deux à Istanbul : Ashir II, 432, fol. 1-6, et Valieddin 1819, fol. 110-113. Une troisième copie fragmentaire est signalée par M. Mo'in (p. 74) à Téhéran, à la Bibliothèque Malek, sous le n° 4044 (majmû'a, fol. 27-30, Xe s.h.).

137 . Cf. les «soixante-dix Voiles» auxquels fait allusion la fin du Shar*h* al-Sha*th*iyât (cit. Mo'în, p. 71).

138. Cf. H. Ritter, *Philòlogika VII*, p. 103, n° 14. Brockelmann, GAL, Suppl. I, p. 734, mentionne en outre le ms. India Office 1252.

139. Le motif est déjà commenté dans le *Kitâb al-Ighâna* comme motif de la Théophanie primordiale. Inlassablement médité par le soufisme, le même hadîth est également au point de départ de la cosmogonie mystique d'Ibn 'Arabî, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî* (suprà p. 6 n. 7).

140. Cf. H. Ritter, *Philologika VII*, p. 103, n° 13.

semble-t-il, de la même famille, sinon descendants l'un de l'autre. L'ensemble de ces extraits ne représente guère plus d'un quart de l'œuvre totale.

5 (= 15). *Kitâb .Sharh al-hojob wa'l-astâr fî maqâmât ahl al-anwâr wa'l- asrâr* (ms. Mashhad), intitulé également *Kitâb al-Ighâna*, «Le Livre de l'Ennuagement» (ms. Istanbul)[135]. La double forme du titre s'explique par le leitmotiv du livre, lequel est le propos rapporté du Prophète: «*Il nuage* sur mon cœur, et en vérité j'en demande pardon à Dieu soixante-dix fois par jour[136]», complété par cet autre: «Il y a pour les prophètes et pour les *Awliyâ'* l'ennuagement des mystères (*ighânat al-asrâr*) et le voilement des lumières. Et c'est cela l'épreuve par laquelle Dieu les éprouve.» Rûzbehân se réveille une nuit, perçoit au fond de son cœur un impératif divin lui ordonnant de composer un livre; il médite, concentre sa pensée, pour que se précise cet appel intérieur qui finalement lui formule ceci: «Compose un livre sur les significations secrètes des Voiles qui se tendent entre moi et mes fidèles sur le parcours des stations mystiques...» Rûzbehân conduit aux différents plans de la cosmologie et de la psychologie l'étude des *soixante-dix* Voiles qui se tendent sur ce parcours; l'analyse est menée avec toute la pénétration d'un maître en mystique. Elle montre le *Voile* qui éprouve en propre chaque degré de la hiérarchie des êtres: les Anges, les Prophètes, les *Awliyâ'*, les Pôles, les *Abdâl* etc. Les derniers chapitres du livre citent et commentent le long récit du *mi'râj* de Sarî al-Saqatî (supra p. 54, n. 100), tel que le rapporte Jonayd, et l'ensemble clôture sur cette conclusion pathétique: «Tel est le cas de l'altéré de la mer de l'Incréé. Il voit les vestiges de la réalité seigneuriale, et il croit avoir atteint à la Source. Oh! le petit garçon qui voit la Lune au sommet de la montagne, et s'imagine qu'il pourra l'atteindre si seulement il parvient à gravir le sommet. Mais comment s'en saisirait-il? La Lune est au-delà du voile de la montagne de Qâf.» Le livre

135. La première forme est celle que donne Jonayd Shîrâzî; la To*h*fat abrège en «Kitâb-e shar*h*-e *h*ojob o astâr» (cf. Mo'in, p. 73; voir *ibid*. l'*Incipit* et l'*Explicit*).

136. Ms. Mashhad, fol. 1b: إنه ليغان على قلبى وانى لاستغفر (var.: حتى استغفر) فى كل يوم سبعين مرة.

une analyse et quelques extraits du commentaire des *Tawâsîn* de *H*allâj par Rûzbehân.

L'ouvrage est d'une importance si fondamentale que l'absence d'édition cause une lacune particulièrement désastreuse pour notre connaissance du soufisme. C'est seulement une fois donnée l'édition, qu'il nous sera possible d'envisager la publication de la version française, grâce à laquelle pourra être reconnue l'importance de Rûzbehân non seulement pour le soufisme en Islam, pour le soufisme iranien en particulier, mais aussi pour notre connaissance de la spiritualité mystique en général.

4 (= 14). *Kitâb Kashf al-asrar wa-mokashafat al-anwar*, selon la forme authentique du titre attestée par nos manuscrits ainsi que par l'auteur de la To*h*fat et par Jonayd Shîrâzî, bien que d'autres auteurs le citent également sous la forme «Kitâb al-anwâr fî kashf al-asrâr». C'est le *Diarium spirituale*, le «Journal spirituel» de Rûzbehân, dont on a pu lire précédemment quelques extraits traduits ici (supra pp. 32 ss.). Écrit par Rûzbehân à l'âge de cinquante-cinq ans, et remontant aux premières expériences visionnaires de son enfance, le document est d'un intérêt extraordinaire pour la phénoménologie de la mystique. Bien que les manuscrits nommés ci-après ne soient pas exempts de défaillances graves, notre projet est d'insérer ce texte unique dans la présente collection. Ces manuscrits sont les suivants (pour l'*Incipit* et l'*Explicit* voir Mo'in p. 72).

a) Majmû'a de M. Massignon (cf. supra n. 133), fol. 138^b-162^b, copie datée de 665 h./1266 A.D.

b) Mashhad, Bibliothèque du sanctuaire de l'Imâm Reza, Hikmat 931 (catalogue, vol. IV, p. 220), 51 fol., daté de 1064 h.

Les photocopies d'un troisième manuscrit ont été très obligeamment mises à notre disposition par le R.P. Paul Nwyia. Il s'agit d'un texte de 29 pages provenant d'un majmû'a 'iraqien sur lequel nous n'avons aucune information. La copie est datée du jeudi 28 Shawwâl de l'année 1126 h.. Ce sont des extraits du *Kashf al-asrar*, malheureusement rangés dans un ordre qui ne suit pas celui de l'ouvrage intégral. Le texte est correct, améliore même parfois celui qui est fourni par les deux manuscrits mentionnés ci-dessus, lesquels se prêtent mutuellement peu de secours dans leurs défaillances, étant,

tout son livre et l'amplifia considérablement. Ce remaniement aboutit à un ouvrage compact, véritable Somme du soufisme. Bien entendu, les deux rédactions s'éclairent l'une l'autre, mais la version persane garde l'avantage d'offrir la rédaction définitive et pouvant se suffire à elle-même. Nous ne pouvons malheureusement entrer ici dans aucun détail de comparaison. Dans un délai limité, nous l'espérons, l'ouvrage persan au moins sera publié dans la «Bibliothèque Iranienne» par les soins de M. Mo'in et de moi-même, bien que nous eussions voulu retenir le projet idéal de réunir les deux versions dans un même volume. Les deux manuscrits que nous signalons ci-après (voir *Incipit* et *Explicit*, Mo'in p. 71) ont été étudiés en premier lieu par M. Massignon; nous le remercions cordialement ici d'avoir bien voulu en mettre à notre disposition ses photocopies personnelles.

a) Istanbul, Shehit Ali (Shahîd 'Ali) 1342, fol. 267-399b, daté de 889 h.

b) Istanbul, Morad Molla 1271, 382 p., copie postérieure à 900 h.

L'importance que prend dans l'ouvrage le commentaire des *Tawâsîn* de *H*allâj, fait que l'ouvrage lui-même soit quelquefois désigné simplement comme «Shar*h*-e *T*awâsîn». Ainsi en témoigne déjà Sharafoddîn Ibrâhîm, l'auteur de la To*h*fat (cf. Mo'in, p. 69), qui semble même identifier, comme s'il s'agissait d'un seul livre, trois choses qu'il importe de distinguer, à savoir: 1° Le *Mantiq al-asrâr*, en arabe. 2° L'élaboration et amplification persane intitulée *Sharh al-Shathîyât*. 3° Le commentaire des *Tawâsîn*, lequel forme une partie de l'ouvrage. C'est cette partie qui, dès 1913, a été l'objet d'une importante étude de M. Massignon, dans son édition princeps des *Tawâsîn*. Cette publication comprenait essentiellement le texte arabe des *Tawâsîn*[134] avec, en regard, la version persane insérée par Rûzbehân dans son «Shar*h* al-Sha*th*îyât»; à la suite, M. Massignon a donné

134. Édité d'après ms. Brit. Mus. Add. 9692 (cf. supra p. 3, n. 2). Depuis lors, se sont présentés de nouveaux témoins du texte arabe: les deux manuscrits de Mashhad signalés ci-dessus (*Mantiq al-asrâr*) et le majmû'a personnel de M. Massignon. Mentionnons encore deux manuscrits des *Tawâsîn*, texte arabe d'al-*H*allâj seul: l'un à Mashhad (Hikmat 663, catalogue IV, p. 132), l'autre à Téhéran, Bibl. de l'Université, Donation Meshkât, cf. Catalogue de M. T. Dânesh Pajû, III, 1, pp. 414 ss. بستان المعرفة وطاسين الازل .

b) Mashhad, Bibliothèque du sanctuaire de l'Imâm Reza, Hikmat 871 (catalogue, vol. IV, p. 199), copie daté de 1064 h.

c) Mashhad, *ibid.*, Hikmat 156 (catalogue, vol. I, p. 156), copie datée de 1145 h.

Incipit : الحمد لله الذى تقدس بسبحات جمال جبروته عن دمن الحدثان ... وبعد : انى طالعت فى دواوين الصوفية وتصانيفهم فى علوم الحقيقة، فرأيت اكثر علومهم على ثلاث مناهج : منهج منها علوم المعاملات والرياضات ... ومنهج منها علوم الاحوال والمقامات والمكاشفات ... ومنهج منها علوم الاسرار، وهى على ثلاث مراتب : مرتبة منها علوم التوحيد، ومرتبة منها علوم المعارف، ومرتبة منها علوم الحقائق ... ولهم فى هذه المراتب الثلاث من علم الحقيقة ثلاث لسان : احدها لسان الصحو وهم يستعملونه فى علوم المعارف، والثانى لسان التمكين وهم يتكلمون به فى علوم التوحيد، والثالث لسان السكر وهو لسان الرمز والاشارة والشطح ينطقون به فى علوم الحقائق

Explicit : قد انتهت شرح الفاظ المشكلات مع تفسير الشطحيات بعون الله وحسن تأييده، والحمد لله كما ينبغى لكرم وجهه وصلواته على خير خلقه محمد وآله اجمعين

Les quelques lignes de l'*Incipit* éclairent bien le dessein de l'ouvrage. Il est essentiellement dirigé sur le phénomène du *shath*, cette *commotion* de l'âme dans laquelle sont renversées les perspectives communes et qui se traduit en outrances ou en sentences «renversantes» (le sens de la racine sh-*t*-*h* étant «tomber à la renverse»), en *paradoxes* (en donnant au mot toute la force de son étymologie grecque) ou, comme aime à traduire M. Massignon, en «locutions théopathiques». Le livre est consacré à l'examen des paradoxes célèbres des plus grands maîtres du soufisme ; il s'attache plus spécialement à Abû Yazîd Bas*t*âmî, donne un commentaire du «Kitâb el-*T*awâsîn» d'al-*H*allâj, et finalement un lexique des termes techniques du soufisme qui est d'une admirable précision. C'est sa prédilection pour ces paradoxes, son application à les méditer, voire à en produire lui-même, qui ont valu à Rûzbehân son surnom de «Shaykh Sha*tt*â*h*».

3 (= 11). *Sharh al-Shathîyât* (en persan). L'ouvrage précédent fut rédigé à Fasâ (ou Pasâ), quand Rûzbehân dut faire retraite en son pays natal vers 570 h., en attendant l'avènement de l'émir salgharide Tikla ibn Zangî (571-591). Le livre achevé et le shaykh revenu à Shîrâz, un de ses plus chers disciples le pria de mettre l'ouvrage en persan, afin qu'il fût directement accessible aux soufis iraniens. Rûzbehân se remit au travail, mais loin de se contenter de se traduire lui-même de l'arabe en sa langue maternelle, il remania

Nous ne croyons pas qu'il y ait lieu pour autant de prononcer le mot de plagiat. Il a pris la précaution de déclarer explicitement qu'il utiliserait et citerait les travaux de ses maîtres ; s'il n'a pas toujours précisé exactement ses références, c'est que les mœurs littéraires de son époque ne comportaient pas la règle qui est de rigueur pour nous. «J'ai composé, dit-il, sur les significations spirituelles (ou ésotériques) du Qorân, un livre que j'ai voulu concis et allégé de toute prolixité ennuyeuse. Signification spirituelle du Livre, enseignements subtils de l'exégèse symbolique, intentions allusives du Miséricordieux, j'ai mentionné tout ce qui s'est présenté à mon esprit. Je l'ai fait en me servant toujours de termes choisis et d'un style délicat. Souvent j'ai fait état d'une interprétation que les shaykhs n'avaient pas mentionnée avant moi. Aux énoncés de mon exégèse spirituelle font suite ceux de mes shaykhs, leur mode d'expression, leur puissance allusive, l'emportant sur les miens en finesse et en beauté. J'ai renonce cependant à faire état d'un bon nombre de ces propos, afin que mon livre gagnât en légèreté dans l'ensemble, en élégance dans le détail.»

Telle s'annonce cette herméneutique spirituelle du Qorân sur laquelle nous reviendrons ailleurs, en l'étudiant comparativement avec celles d'Ibn 'Arabî, de Semnânî, de Mollâ Sadrâ.

2 (= 10). *Kitâb Mantiq al-asrâr bi-bayân al-anwâr.* C'est la première rédaction, en arabe, de l'ouvrage fondamental de Rûzbehân concernant le soufisme. Trois manuscrits nous en sont connus :

a) Majmû'a personnel de M. Massignon, fol. 57^{a}-137^{b}, copie datée de 665 h./1266 A. D.[133].

133. Voici une breve description de ce précieux majmû'a que nous remercions M. Massignon d'avoir bien voulu mettre à notre disposition. Format oblong, 28 × 11 cm. (25, 3 × 8, 5) ; 162 fol., en naskhî persane, 30 lignes par page, titres à l'encre rouge ; reliure en cuir noir souple. Contient : 1° fol. 2-50, Abû *H*âmid Mo*h*ammad Ghazzâlî كتاب منهاج العابدين 2° fol. 52^{b}-56^{b}, Abû 'Abdirra*h*mân Solamî Nîshâpûrî مسألة فى عيوب النفس 3° fol. 57-137^{b}, Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, منطق الاسرار copie datée de 665 h. 4° fol. 137^{b}-138, Abû Ya'qûb Yûsof ibn Ayyûb Hamadânî, Deux épîtres très brèves en persan, la première répondant à la question زنده كيست وزندگانى چيست ؟ la seconde traitant de la source de l'Eau de la Vie, du cas de Khezr et d'Alexandre. 5° fol. 138^{b}-162^{b}, Rûzbehân كشف الاسرار. Daté 665 h.

se fonde l'exégèse spirituelle du Qorân ; elles émanent du Prophète et, bien entendu, de plusieurs Imâms du shî'isme ainsi que de shaykhs soufis. Rûzbehân mentionne, par exemple, ce propos de l'Imâm Ja'far al-Sâdiq : «Le Qorân comprend quatre choses : l'expression énoncée (*'ibâra*), la portée allusive (*ishâra*), les significations subtiles (*latâ'if*), les réalités d'essence (*haqâ'iq*). L'expression littérale est pour le commun des fidèles (*'awâmm*). La portée allusive concerne l'élite (*khawâss*). Les significations subtiles sont pour les Amis (*Awliyâ'*). Les réalités d'essence sont pour les prophètes (*Anbiyâ'*).» Le propos de l'Imâm Ja'far s'explique encore de la façon suivante : l'expression littérale s'adresse à l'audition ; l'allusion s'adresse à la compréhension ; les significations subtiles sont pour la vision contemplative (*moshâhada*) ; les réalités d'essence concernent l'Islam spirituel intégral (*istislâm*). Parallèlement, il y a ce propos du Ier Imâm, 'Alî ibn Abî-Tâlib : «Il n'est point de verset qorânique qui n'ait quatre sens : l'exotérique (*zâhir*), l'ésotérique (*bâtin*), la limite (*hadd*), la visée divine (*mottala'*, le projet, la hauteur d'horizon visée). L'exotérique est pour la récitation orale (*tilâwa*) ; l'ésotérique est pour la compréhension intérieure (*fahm*) ; la *limite*, ce sont les énoncés statuant le licite et l'illicite ; la visée divine, c'est le but que Dieu se propose d'atteindre par le verset dans le fidèle lui-même (المطلع هو مراد الله من العبد بها) [132].

Rûzbehân expose son dessein et indique la manière dont il a travaillé : faire quelque chose de bref (il s'agit d'une brièveté relative), énoncer à l'occasion l'interprétation personnelle qui lui est inspirée, faire connaître les interprétations de ceux des shaykhs soufis qu'il considère comme ses maîtres. On s'est étonné parfois que Rûzbehân ait incorporé de longs passages de commentaires soufis antérieurs, sans référer nommément chaque fois à leurs auteurs.

---

132. Éd. Lucknow, p. 4. On entrevoit comment peut se dégager une certaine correspondance entre ces *quatre* sens définis par l'Imâm, et la théorie du quadruple sens du texte biblique bien connu en Occident. A comparer d'autre part la doctrine des *sept* sens ou profondeurs ésotériques dont fait état le *Tafsîr* de Semnânî. Sur ces deux points, cf. notre étude sur *L'intériorisation du sens* (cit. supra p. 22, n. 42). Rûzbehân mentionne encore le propos de l'Imâm Ja'far définissant *neuf* modes de lectures possibles du Qorân, à savoir : الحق والحقيقة والتحقق والحقائق والعقود والعهود والحدود وقطع العلائق واجلال المعبود .

1301/1883, en deux forts volumes de format grand in-4°, respectivement de 619 et 488 pages. Cette édition contient en outre, en marge, le *tafsîr* attribué à tort à Ibn 'Arabî (à partir de la page 392 du vol. II, où se termine l'œuvre de Rûzbehân, ce second *tafsîr* figure en pleine page). Une autre édition, partielle, en a été insérée dans l'édition lithographiée (à Bombay, 1322) du «Kitâb *S*afwat al-*S*afâ» d'Ibn al-Bazzâz, ouvrage consacré aux *manâqib* de *S*afîoddîn Ardabîlî. Le texte de Rûzbehân y commence avec le commentaire du verset 30 de la IIIe sourate (la famille de 'Imrân) et va jusqu'à la fin ; il est dispose en marge pour les pages 242-359, en pleine page ensuite pour les pp. 359-383. Les manuscrits de l'œuvre sont assez nombreux pour imposer un travail minutieux au futur éditeur critique. H. Ritter (*Phil.* VII, p. 103 n. 1) en a signalé une dizaine en Turquie. M. Mo'in signale ici même ceux de Téhéran, du Caire, de Bagdad et de Mossoul (pp. 65-66)[131].

L'ouvrage, vient-on de dire, est un monument de première importance pour le *ta'wîl*, en particulier pour les recherches de «*ta'wîl* comparé» dont nous avons déjà amorcé ailleurs l'entreprise. En effet, non seulement il éclaire la manière dont le texte qorânique a été vécu et expérimenté en fait par la conscience des Spirituels, mais il contribue à faire connaître la nature foncière de la démarche qu'accomplit l'esprit pour l'opération du *ta'wîl*. On a rappelé plus haut, en mettant en garde contre la confusion si fréquemment commise entre exégèse symbolique (ou spirituelle) et allégorie, que cette opération trouve sa *materia prima* non seulement dans le texte qoranique, mais dans des textes comme le *Diwân* de Hâfez, le *Golshan-e Râz* de Ma*h*mûd Shabestarî. Une phénoménologie du *ta'wîl* ne peut séparer un cas de l'autre. Chez un Rûzbehân, tout le sentiment de l'univers, de l'amphibolie (*iltibâs*) du visible, la perception du sens prophétique de la beauté des êtres, tout cela postule un *ta'wîl* continuel et fondamental.

La préface contient quelques-unes des traditions sur lesquelles

---

131. Un autre manuscrit (avec une lacune au centre) se trouve au Dépt d'Iranologie de l'I. F. I. (ms. 40). Pour les autres mss. dans les bibliothèques d'Europe, cf. Brockelmann, GAL, I, p. 526, où sont en outre signalées deux autres éd. lith. indiennes : s. l. 1285 et Cawnpore 1310.

II

L'ŒUVRE SUBSISTANTE DE RUZBEHAN

Tout indique que l'œuvre écrite de Rûzbehân Shîrâzî dut former un ensemble assez considérable. Sharafoddîn Ibrâhîm, dans la To*h*fat, déclare que l'on parlait d'une soixantaine d'ouvrages de sa composition. Malheureusement, par un fait qui ne s'est que trop souvent répété en Orient jusqu'à nos jours et dont la conséquence est que tant d'œuvres précieuses manuscrites se sont égarées, la bibliothèque personnelle de Rûzbehân aurait été dispersée un certain temps après son décès. Sharafoddîn fait alors mention des œuvres de son aïeul qu'il était parvenu à rassembler. De son côté Jonayd Shîrâzi (*Shadd*, p. 244) mentionne que Rûzbehân écrivit sur le *tafsîr*, le *ta'wîl*, le *hadîth*, le *fiqh*, la théologie dogmatique (*i'tiqâd*) et la doctrine mystique des soufis (*tasawwof*).

M. Mo'in a rassemblé systématiquement dans sa préface persane les titres aujourd'hui connus, composant la bibliographie de Rûzbehân. Le total en arrive au chiffre de 27 titres (cf. pp. 64-77), auxquels il convient d'ajouter les compositions poétiques du Shaykh (pp. 77-83). Il semble superflu de répéter ici les titres des œuvres perdues, celles dont aucun manuscrit n'a été retrouvé jusqu'ici. Nous ne dirons que quelques mots de chacune des œuvres conservées (*Opera quæ supersunt*), en leur donnant un numéro d'ordre complété par l'indication, entre parenthèses, du n° référant à l'inventaire bibliographique établi par M. Mo'in.

1 (=2). *'Arâ'is al-bayân fi haqâ'iq al-Qorân*. C'est l'un des deux ouvrages consacrés par Rûzbehân à l'herméneutique du Qorân. Souvent cité sous la forme abrégée de *'Arâ'is al-Tanzîl* ou *Tafsir al-'Arâ'is*, c'est un monument du *ta'wîl*, c'est-à-dire de l'interprétation spirituelle et mystique du *tanzîl*, de la Révélation qorânique. Une édition lithographiée en a été donnée à Lucknow (Nawal Keshôr) en

mentionnent expressément qu'il fut enseveli aux côtés de son père, Fakhroddîn A*h*mad, et de son aïeul, Rûzbehân I^er^ (supra p. 69).

Un quatrième tombeau peut être identifié comme celui de Sharafoddîn Ibra*h*îm, fils de Rûzbehân II, auteur de la To*h*fat, la biographie fréquemment citée dans les pages qui précèdent (supra p. 28)

Un cinquième tombeau porte une inscription dont n'ont pu être déchiffrés jusqu'ici que les mots A*h*mad et Rûzbehân, avec la date de 701. En tout état de cause, il apparaît impossible qu'il puisse s'agir de la pierre tombale du fils de Rûzbehân, Fakhroddîn A*h*mad. Certes, la date de son décès est incertaine, quoiqu'elle se place dans les années 6.. (cf. supra p. 68). Mais Rûzbehân étant décédé à l'âge de 84 ans, en 606 h., le décès de son fils ne peut être reporté à une date aussi tardive.

Enfin, un sixième élément se présenterait plutôt comme un fragment de pierre tombale. Il porte une inscription où l'on peut déchiffrer السيد الاعلم الشهيد ضياء الملة والدين ... على بن المولى الاعظم (cf. Mo'in, p. 113). Force nous est de laisser en suspens la question de savoir de qui il s'agit.

Que l'on veuille bien excuser l'imprécision des renseignements dont nous disposons. Il n'en peut aller autrement pour le moment. Que nos amis de Shîrâz soient remerciés pour l'empressement qu'ils ont montré à répondre au vœu formulé au siècle dernier par le pieux et savant soufi Ma'*s*ûm 'Alî-Shâh. Que les mesures d'urgence aient pu être prises pour assurer la conservation de ce qui subsiste du *khângâh* de Rûzbehân et de l'*Arâmgâh* qui lui est attenant, c'est un premier résultat. La tâche sera maintenant de libérer le khângâh des constructions adventices et des occupations abusives, afin de procéder aux travaux de réfection. Si le projet de restauration se réalise, il redeviendra possible d'évoquer dignement le glorieux passé qu'attestent Ibn Ba*tt*û*t*a et Sharafoddîn Ibrâhîm : Shîrâz, en retrouvant un de ses sanctuaires, témoignera de la vénération que mérite un des plus grands Spirituels de l'Iran, un maître dont l'œuvre est de première importance pour comprendre la spiritualité de Farîdoddîn 'A*tt*âr, de Jalâloddîn Rûmî, de Aw*h*adoddîn Kermânî, et finalement de Hâfez.

comme un rectangle de 7 m. 65 de longueur sur 3 m. 72 de largeur. A l'époque de la visite, il n'y avait plus de toiture ; on a mentionné plus haut qu'au cours des derniers mois une nouvelle toiture avait été mise en place. Dans cet espace que nous appellerons pour le moment la «salle des tombeaux», il apparut tout d'abord que l'on était en présence de sept tombeaux. Les renseignements dont nous disposons maintenant nous laissent dans le doute, jusqu'à ce que nous ayons pu procéder nous-mêmes à de nouvelles constatations sur place. Peut-être n'en faut-il compter que six ; l'un d'eux ne serait qu'un élément de tombeau ou fragment de pierre tombale.

En tout cas, le premier tombeau, au sud, est bien celui de Shaykh Rûzbehân. Ses dimensions sont les suivantes : 1 m. 69 de longueur, 65 cm. de largeur, 46 cm. de hauteur (cf. planche I, fig. 1 et planche II, fig. 3 et 4). Sur les grands côtés est inscrit (incomplet) le verset du Trône (*Ayat al-kursî*), en naskh. Sur le petit côté, au chevet du tombeau, une inscription encore partiellement lisible, bien que la pierre ait éclaté et qu'il en résulte un hiatus assez large. A partir de la fin de la quatrième ligne, on peut *à peu près* déchiffrer ceci :

. . . . روزبهان
بن ابى نصر البسائى البقلى . .
. . . .
. . . . توفى فى منتصف محرم
ست وستمائة والحمد لله رب العالمين

A côté du tombeau de Rûzbehân, on trouve ce qui avait été identifié tout d'abord comme le tombeau de Fakhroddîn A*h*mad, second fils de Rûzbehân, dont Sharafoddîn Ibrâhîm, dans la To*h*fat, mentionne expressément qu'il fut enseveli à côté de son père (supra p. 68). La surface de la pierre se présente comme divisée en deux carrés que remplit une écriture koufique. Cependant M. Mahallati hésite maintenant sur cette identification, et propose une hypothèse qu'il nous apparaît prématuré de discuter (cf. Mo'in pp. 17 et 112, et pl. III fig. 5 et 6).

Un troisième tombeau porte une inscription permettant de l'identifier comme celui de Sadroddîn Rûzbehân II, dont nos sources

geur cultivé de nos jours en retrouvera sans hésitation le chemin, comme il trouve celui qui le mene au memorial de Hâfez, au memorial de Sa'dî, à la Madrasa Khan où enseignait le grand philosophe Molla Sadrâ au XVII[e] siècle, a quelques autres encore dont Shîrâz, qui fut si féconde en grandes figures spirituelles, fera reapparaître progressivement le souvenir.

Au mois d'Esfand 1336 (février 1957) notre collègue et ami, le professeur M. Mo'in, put se rendre lui-meme a Shîrâz. On trouvera evoquée dans son introduction persane au present livre le souvenir de la visite, disons plutôt du pèlerinage, qu'il effectua au tombeau de Rûzbehân, dans le quartier appelé aujourd'hui Dar-e Shaykh, en compagnie de quelques notabilités de Shîrâz. L'état dans lequel fut trouvé l'*Arâmgâh* de Shaykh Rûzbehân et de sa famille, correspondait bien a un état de détresse; toute photographie en vue d'une identification des tombeaux apparaissait inutile, avant un premier nettoyage qui permît de déchiffrer au moins partiellement les inscriptions ou ce qui en subsiste. Des premieres constatations faites alors sur place, M. Mo'in donne ici même un bref aperçu (pp. 16-18) Entre temps, c'est-à-dire pendant que se poursuivait l'impression de la partie persane du présent livre, le zèle de nos amis de Shîrâz fit sur place progresser les choses. M. Edalat, Directeur général du Farhang du Fârs, établit un rapport sur l'état de l'*Arâmgâh*. M. Sadroddin Mahallati, professeur à la Faculté des Lettres de Shîrâz, et le Dr. Nûranî Wessâl purent, après avoir fait procéder à un premier décapage, prendre quelques photographies utiles. Nous les remercions cordialement de nous avoir autorises a les reproduire ici (voir les planches insérées entre les parties française et persane du présent livre). Il s'avéra que les constatations initiales devaient etre soumises à quelques rectifications; M. Mo'in les a consignées dans un appendice a son introduction (pp. 111-113). Dans l'état actuel des choses, il ne vaut la peine d'en donner ici qu'un aperçu sommaire, tout en soulignant leur caractère provisoire, tant que les travaux projetés n'auront pas abouti à une restauration définitive de l'*Arâmgâh* de Rûzbehân.

L'enclos attenant au *khângah* de Rûzbehân où, selon le témoignage de nos sources, il fut enseveli (cf. supra p. 49) ainsi que plus tard certains de ses descendants (cf. supra pp. 68-69), se presente

n'étaient nullement gênés par le sunnisme de Rûzbehân pour lui rendre hommage et déplorer l'état d'abandon de son sanctuaire. Ma'sûm 'Alî-Shâh en particulier témoigne à son égard de la piété fidèle d'un soufi.

L'état décrit par Forsat Shîrâzî est celui-là même dans lequel W. Ivanow trouva les choses, lorsqu'il se mit à la recherche du tombeau de Rûzbehân, en septembre 1928[130]. Il put déchiffrer l'inscription et la date, constater qu'il y avait plusieurs autres tombes, mais les pierres étaient recouvertes d'une telle couche agglutinée de terre et de débris qu'il lui fut impossible de pousser plus loin ses investigations.

Il allait de soi que ceux qui entreprenaient de restaurer l'œuvre ecrite, eussent également le souci de voir restauré à Shîrâz ce qui avait été si longtemps le monument du culte et du souvenir de Rûzbehân. Leur but était de faire en sorte que le vœu exprime au siècle dernier par Ma'sûm 'Alî-Shâh trouvât enfin son exaucement. Il allait de soi également que S.E.M. Ali Asghar Hekmat a qui Shîrâz est déjà redevable du splendide memorial élevé autour de la tombe de Hâfez, fût également le premier à partager avec nous ce vœu. Dans l'entretien que nous évoquions plus haut, il confirma notre confiance en une restauration prochaine du sanctuaire de celui qui fut, à Shîrâz même, le précurseur de Hâfez. Les propositions qui ont été suggérées en ce sens à la «Société des Monuments nationaux de l'Iran» (*Anjoman-e Athâr-e Mellî-e Irân*) ainsi qu'à la Direction des Antiquités, ont été accueillies avec une sympathie et une compréhension des plus encourageantes. Nous en exprimons nos remerciements en particulier à M. M.T. Mostafavi, Directeur général des Antiquités à Téhéran, ainsi qu'aux notabilités de Shîrâz nommées ci-après, et qui toutes ont manifesté le même désir de voir réparée la déplorable infidélité commise envers le grand mystique de Shîrâz. Déjà l'on a procédé à la remise en place de la toiture ; le sol a été exhaussé pour mettre un terme à l'envahissement de l'eau. Mais ce ne sont la encore que premières mesures d'urgence. Puisse bientôt venir le temps ou, de meme qu'à l'époque d'Ibn Battûta le pèlerin se dirigeait spontanément vers le sanctuaire de Rûzbehân, le voya-

130. Cf. Ivanow, *ibid.*, p. 354.

témoignage d'Ibn Battûta, mentionne même que des dévotions spéciales y étaient célébrées chaque mercredi[126]. Mais, franchie la distance entre le VIII^e^ et le XIII^e^ siècle de l'hégire, nous retrouvons les choses dans un état tout différent. Mîrzâ Hasan Hosaynî Fasâ'î, compatriote de Rùzbehân, qui écrivait dans le dernier tiers de notre XIX^e^ siècle, mentionne dans son «Fârs-Nâmeh-ye Nâsirî» que Rûzbehân fut enseveli à côté de son *rebât*, dans le *qabrestân* du quartier «Bâgh-e now» de Shîrâz. Mais il ajoute: «Actuellement, l'édifice, le *khângâh* et *rebât* de Shaykh Rûzbehân, dans le quartier de Bâlà Kaft, tombent en ruine. Le peuple de Shîrâz ne montre aucune piété fidèle à la mémoire de ce saint personnage. On vient voler en cachette les pierres et les briques de l'édifice[127]».

Ma'sûm 'Alî-Shâh affirme s'y être rendu plusieurs fois en pèlerinage. «La tombe de cet éminent shaykh, dit-il, se trouve au sud-est de Shîrâz. Le quartier appelé «Darb-e Shaykh» tient de lui son nom. Actuellement l'édifice aurait besoin de réparations. Petit à petit est tombé en ruine le monument composant le *takiyeh* de ce grand mystique inspiré. Que Dieu vienne en aide aux personnes dont la générosité permettrait de restaurer cet édifice[128].» De même Forsat Shîrâzî s'exprime sans dissimuler son indignation : «La tombe de Shaykh Rûzbehân est dans le quartier Bâl Kaft (que l'on prononce aujourd'hui Bâlâ Kaft) de Shîrâz. Le khângâh formait un édifice élevé, construit de pierre et de *gaj*. Il comportait des galeries ouvertes (*aywân*), des locaux d'habitation et des cours. Actuellement une bande de gens (nous dirions des *squatters*) s'en est emparé et s'y est installée à demeure. Bien pire, ils y ont aménagé une étable à vaches et à moutons[129].» Certes, cet oubli et ce délabrement s'entendent en ce qui concerne la dévotion populaire. Les cercles soufis n'ont jamais «oublié», puisque naguère encore une *risâla* persane de Rûzbehân (la *Risâla-ye Qodsîya*) était publiée dans un recueil de traités mystiques par les soins des derviches zahabis de Shîrâz (cf. infra chap. II). On voit également que les écrivains shî'ites iraniens

---

126. Cf. Ivanow, *Biography I*, p. 334.

127, *Fârs-Nâmeh*, II, p. 157. Pour ce texte et les suivants, voir cit. Mo'in pp. 15-16.

128. *Tarâ'iq al-Haqâ'iq*, II, p. 287.

129. *Athâr-e 'Ajam*, pp. 461-462.

la tragédie du «Troisième martyr», expliquerait peut-être comment, victime d'une fâcheuse homonymie, la mémoire de Shaykh Rûzbehân s'effaça de la dévotion populaire.

Bien entendu, un tel effacement suppose l'intervention d'un hiatus dans le temps, après lequel les survivants ne retrouvèrent plus les traces de la tradition. Pour s'en étonner, il faudrait oublier que l'état des archives et des monuments historiques ne bénéficiait pas alors du soin dont il est l'objet de nos jours. Quant au hiatus, il suffit pour se l'expliquer de penser aux troubles consécutifs à l'effondrement de la dynastie safavide. Le soufisme fut presque totalement ruiné dans ces régions de l'Iran ; c'est à la fin du XVIII^{e} siècle qu'il devait être relevé par Ma'*s*ûm 'Alî-Shâh[124a], venu de l'Inde, et son célèbre disciple Nûr 'Alî-Shâh. Ajoutons à ces épreuves celles qui mirent fin à la dynastie zend à Shîrâz. Un tel ensemble de faits suffirait déjà à rendre compte de l'oubli dans lequel put tomber la mémoire de Rûzbehân. Phénomène tardif, puisque, ne l'oublions pas, le glossateur anonyme à qui nous devons tant de clartés sur quelques passages difficiles du *Jasmin*, appartient lui-même à l'époque safavide. Ce sont les écrivains du XIX^{e} siècle qui nous entretiennent du délabrement du sanctuaire de Rûzbehân. En tout cas, il ne suffirait pas pour l'expliquer, de faire valoir que Rûzbehân était un soufi sunnite, car il est aussi des personnalités spirituelles sunnites dont l'Iran n'a pas laissé d'honorer la mémoire, sans même que leur penseé offrît, comme le «théophanisme» de Rûzbehân, une affinité latente avec la théosophie imâmite dont son glossateur anonyme avait conscience.

Quoi qu'il en puisse être, nous avons pour le VIII^{e} siècle de l'hégire les témoignages de Jonayd Shîrâzî, d'Ibn Ba*tt*û*t*a et de *H*amdollah Mostawfî[125]. A ce moment-là, la tombe de Rûzbehân et celles de ses descendants groupés autour de lui dans le même sanctuaire attenant au *khângâh*, se présentaient comme un lieu saint parfaitement entretenu. Sharafoddîn Ibrâhîm, dans sa To*h*fat, confirmant le

124a. Ne pas le confondre avec l'auteur des «*T*arâ'iq al-*h*aqâ'iq» nommé encore ci-dessous.

125. Cf. *Nuzhat al-Qulûb*, éd. Le Strange, III, p. 116. On a encore rappelé ci-dessus (pp. 46 et 70) les travaux d'agrandissement (le *rebât-e jadîd*) effectués par Shaykh 'Izzoddîn Mas'ûd.

visite dut se placer à une époque assez rapprochée des travaux de réfection et d'agrandissement entrepris par Shaykh 'Izzoddîn Mas'ûd.

Depuis lors, hélas ! l'état des choses s'est bien détérioré, et le sanctuaire de Rûzbehân finit par tomber dans un abandon complet. Le peuple de Shîrâz qui avait manifesté une telle dévotion à sa personne et à sa mémoire, a fait preuve ensuite d'un surprenant oubli. Il est impossible de reconstituer dans le détail les phases de cette dégradation. S. E. M. Ali Asghar Hekmat avec qui nous nous entretenions naguère des raisons de ce triste état de choses, nous suggéra sur ce point son hypothèse personnelle ; celle-ci nous met sur la voie de découvrir au moins une raison de cet abandon, sinon la raison suffisante. Consécutivement au réveil de la ferveur shî'ite advenu avec la renaissance safavide, il a pu se produire plus tard, sur le nom de Rûzbehân, une confusion fâcheuse qui alla s'aggravant avec le temps, l'effacement des documents, la disparition des témoins. La tragédie qui amena dans l'Inde de Jahângîr le martyre de l'un des représentants les plus prestigieux et les plus fervents du shî'isme safavide, Qâzî Nûrollah Shûshtarî[124], est liée au nom d'un qâ*d*î hanéfite et ash'arite, Fa*d*l ibn Rûzbehân Ispahânî. L'horreur que pouvait inspirer aux pieux shî'ites le nom d'un personnage ayant provoqué

---

ris 1853-1858, vol. II, p. 83 ; éd. du Caire 1358/1938, I, pp. 134-135 :
ومن المشاهد بها مشهد الشيخ الصالح القطب روزبهان البقلى من كبار الاولياء، وقبره فى مسجد جامع يخطب فيه، وبذلك المسجد يصلى القاضى مجد الدين الذى تقدم ذكره رضى الله عنه .

124. Cf. Modarres Tabrîzî, *Rayhânat al-Adab* II, pp. 436-439, n° 805. Qâzî Nûrollah Shûshtarî dont l'ascendance remontait au IV^e Imâm shî'ite, Zaynol-'Abidîn (*H*azrat-e Sajjâd), est en tant qu'écrivain principalement connu comme l'auteur du grand répertoire biographique en persan, intitulé *Majâlis al-mu'minîn*. Il partit pour l'Inde au temps de Shâh Akbar. Il fut amené à écrire entre autres un grand ouvrage (*Ihqâq al-Haqq*) pour réfuter les attaques que le qâ*d*î Fa*d*l ibn Rûzbehân Ispahânî (dans son *Ibtâl al-Bâtil*) avait dirigées contre un livre (le *Kashf al-Haqq*) du célèbre théologien shî'ite 'Allâma *H*illî. C'est ce grand ouvrage qui déchaîna la colère des Sunnites et voua Nûrollah à souffrir la mort des martyrs, sur l'ordre de Jahângîr, en 1019/1610. Il est depuis lors connu comme le « Troisième martyr » (*shahîd-e sowwom*).

ARBRE GÉNÉALOGIQUE DE LA FAMILLE DE RUZBEHAN

- **Shaykh Abû Mo*h*ammad *Rûzbehân I*er ibn Abî Na*s*r Baqlî Shîrâzî (ob. 606/1209)**
  - **Shaykh Shihâboddîn *Mohammad* (ob. 605)**
    - **Shaykh *Abû Bakr* (ob. 641)**
  - **Shaykh Fakhroddîn *Ahmad* (ob. 6..?)**
    - **Shaykh *S*adroddîn *Rûzbehân II* (ob. 685)**
      - **Shaykh Sharafoddîn *Ibrâhîm*, auteur de « To*h*fat Ahl al-'Irfân » (ob. ?).**
        - **Shaykh 'Izzoddîn *Mas'ûd* (ob. 7..?)**
        - **Shaykh *S*adroddîn *Rûzbehân III* (ob. ?)**
  - **1re fille**
  - **2e fille**
  - **3e fille**

6. Le tombeau de Rûzbehân à Shîrâz.

On a lu précédemment que Rûzbehân avait été enseveli dans un enclos attenant à son *rebât* ou *khângâh* ; successivement, son fils Fakhroddîn A*h*mad et le fils de celui-ci, Rûzbehân II, y furent ensevelis à ses côtés. Que l'un des petits-fils de Rûzbehân II, Shaykh 'Izzoddîn Mas'ûd, ait restaure et considérablement agrandi les bâtiments du *khângâh*, l'initiative atteste que celui-ci était alors un centre de vie spirituelle, objet de soins attentifs. C'est un fait que le lieu reservé à la sépulture du shaykh et de quelques-uns de ses descendants était regardé comme un lieu saint où l'on accomplissait des visites pieuses (*ziyârât*). Ibn Ba*tt*û*t*a le décrit comme un sanctuaire où l'on donnait régulièrement des prédications. Il est probable qu'il comportait quelques ornementations ou autres. C'est en effet comme un des plus importants de la ville, qu'Ibn Ba*tt*û*t*a qui visita Shîrâz vers 725/1325, mentionne la sanctuaire de Rûzbehân[123]. Cette

123. Cf. Voyages d'Ibn Ba*tt*û*t*a, éd. Defrémery et Sanguinetti, Pa-

pas le grand nombre de nos savants et d'hommes éminents? Hélas! il ne fut pas nécessaire que beaucoup de temps s'écoulât, pour que je comprisse le sens caché de ces paroles.» Ici encore une défaillance des manuscrits laissant en blanc la place du chiffre des dizaines et du chiffre des unités ne permet pas de fixer l'année exacte de son décès: il mourut en 7.. h. (pp. 45-46).

Le second fils de Sharafoddîn Ibrâhîm a l'honneur de porter à son tour le nom de la dynastie; il est connu comme *Rûzbehân III*. De son nom complet: Shaykh Sadroddîn Rûzbehân III ibn Sharafiddîn Ibrâhîm ibn Shaykh Sadroddîn Rûzbehân II. Ici encore Jonayd Shîrâzî peut évoquer ses souvenirs: «Je l'ai connu personnellement, dit-il. Il avait coutume de prononcer un panégyrique lors des réunions importantes et en certaines occasions solennelles, telles que l'anniversaire de la mort du Prophète et la *ta'ziyeh* célébrée en l'honneur de l'Emir des croyants Hosayn, ou encore les décès d'hommes de science, de princes et de qâdis. Il avait étudié les hadîth à la mosquée de Baghdâd, auprès du shaykh Sirâjoddîn Qazwînî. Il en avait recueilli les variantes (*riwâyât*) auprès de nombreux shaykhs dignes de confiance. Ce fut un modèle de dignité humaine (*morowwat*), de désintéressement (*îthâr*), de *fotowwat* et de constance (*Shadd*, p. 252).» Il est bon que s'achève sur ce mot le portrait spirituel de Rûzbehân III, le dernier descendant retenu par nos biographes; un homme de *fotowwat*, c'est-à-dire en persan un *javânmard*, un «chevalier spirituel», celui qui réalise pleinement et totalement dans sa personne l'idéal du soufisme. Lorsque ce mot est prononcé, il n'y a plus rien à ajouter. Ainsi nous voyons pendant quatre générations se perpétuer à Shîrâz le rôle de la famille de Rûzbehân, comme foyer de soufisme et de vie spirituelle. Qu'est-il advenu du *rebât* et des tombes adjacentes, au cours des siècles? Nous allons essayer d'en indiquer les traces. Voici tout d'abord un tableau récapitulant la succession des membres de la famille de Rûzbehân.

l'Invisible. Leur dureté annonce qu'ils sont abandonnés de Lui ; leur douceur est un signe d'entre les signes du Miséricordieux. L'aurore levante de la Présence divine garantit la bonne direction ; l'irradiation des feux du courroux a pour conséquence l'égarement. Dévotion sans présence du cœur est comme une lampe sans lumière. Demandez à la munificence divine la paix de l'esprit, car là sont les clefs des conquêtes spirituelles. Invoquez-Le, car Il exauce. Ne vous éloignez pas de Lui, car Il est proche (cf. Qorân 11/64)» (pp.39 ss.).

Enfin la quatrième génération de la branche issue du second fils de Rûzbehân est représentée par les deux fils de Sharafoddîn Ibrâhîm. De l'aîné, Shaykh 'Izzoddîn Mas'ûd ibn Sharafiddîn Ibrâhîm ibn Rûzbehân II, Jonayd Shîrâzî nous apprend qu'il fut un shaykh soufi, un personnage tout de douceur et de paix, affable et sociable, doué d'un excellent jugement. Il voyagea beaucoup. Il était aussi expert quant aux us et coutumes du soufisme qu'en matière d'expérience visionnaire. Il restaura le *khângâh* érigé par son aïeul et le pourvut d'agrandissements considérables. Il prononçait un panégyrique le jour anniversaire de la mort du Prophète[122], ainsi que le jour de 'Ashurâ. Ce dernier trait est significatif, si on le rapproche de la vision où Rûzbehân se vit franchissant, d'Orient en Occident, une mer de lumière que seul l'Imâm 'Alî ibn Abî-*T*âlib avait franchie avant lui. Si on le rapproche également des panégyriques que prononçait son frère cadet Rûzbehân III, lors de la *ta'ziyeh* commémorant annuellement le martyre de l'Imâm *H*osayn, on décèle chez les deux frères un goût affirmé de dévotion shî'ite. Princes régnants et hommes de science témoignèrent de leur sympathie à l'égard de 'Izzoddîn Mas'ûd. Jonayd Shîrâzî atteste l'avoir connu personnellement. Il évoque ses souvenirs : «Maintes fois je fus assis à ses côtés pour les séances de récitation intégrale du Qorân, et j'eus l'honneur d'être au nombre de ses intimes. Il avait coutume de dire : Nous sommes à Dieu. Voici que les couvents de soufis se vident, les méchants triomphent, les hommes bons et pieux disparaissent. — Je m'étonnais de ces propos et me disais : Ne voit-il donc

---

122. Deux manuscrits du *Shadd* (p. 253) donnent *yawm al-'ars* (*sic*) ; le troisième donne *yawm 'arafat*, c'est-à-dire le 9e jour du mois de Dhû'l-*H*ijja. La version persane de l'ouvrage, *Hazâr mazâr*, donne «Rûz-e 'arsh-e *H*azrat-e Rasûl» ; cf. Mo'in, p. 45 n. 3.

640), et fut enseveli à côté de son pere dont on a rappelé ci-dessus qu'il avait été lui-même enseveli dans le cimetiere de Mondhir ibn Qays, en face du *rebât* de Abû Zor'a (p. 38).

Si déjà Rûzbehân semble avoir eu une préference pour son second fils — préférence s'exprimant jusque dans ses visions, — en fait c'est par ce second fils que se prolonge la descendance qui pendant plusieurs generations continue sa presence à Shîrâz. Le fils de Fakhroddin A*h*mad est connu comme Rûzbehân II. De son nom complet: Shaykh *S*adroddîn *Rûzbehân II* ibn Fakhriddîn A*h*mad ibn Rûzbehân. Ce fut un prédicateur reputé pour le charme de son éloquence et son élévation spirituelle; il exerça sa fonction tant au «Jâmi'-e 'atîq» de Shîrâz qu'à la mosquée Sonqor. Des rois et des princes lui rendirent honneur; on rapporte de lui plusieurs thaumaturgies. Bien entendu ce fut, lui aussi, un poète. Son propre fils, dans la To*h*fat, dit de lui que pendant soixante ans il appela à Dieu les creatures, aussi bien du haut de la chaire qu'au chevet du tapis de prieres. Il eut des disciples par milliers, venus de toutes les régions. Lui-même avait ete le disciple de maîtres spirituels tels que Mawlânâ Qâ*d*î al-Qo*d*ât Majdoddîn Ismâ'îl al-Fâlî et Mawlânâ *S*afîoddîn Abû'l-Khayr[120]. Il figure au rang que l'on a vu precedemment (supra pp. 55 ss.) dans l'*isnâd* des Rûzbehânîya selon la recension de Zabîdî. Il avait laisse de nombreux prones et des poemes. Il mourut en 685 et fut enseveli a cote de son pere, Fakhroddîn A*h*mad; et de son grand-père Shaykh Rûzbehân I[er] (pp. 38-39).

Son propre fils, Shaykh Sharafoddîn Ibrâhîm ibn Rûzbehân II, est le representant de la troisieme generation. Arrière-petit-fils de Rûzbehân, Sharafoddîn Ibrâhîm consacre a la mémoire de son grand-père la biographie qu'il intitule «To*h*fat Ahl al-'irfân», maintes fois citee ici et analysee précédemment (supra pp. 28 ss.). Outre ce livre, il avait laissé plusieurs traités appréciés[121]. Quelques sentences conservées donnent une idée de son éloquence sacree et du caractère qui s'y exprime. «Gloire à Celui qui tient en sa main les clefs des cœurs, et qui a fait de ceux-ci les tresors recélant les mystères de

120. Sur ces deux personnages, cf. *Shadd al-Izâr*, pp. 345 n. 3 et 340; Mo'in, p. 39 n. 2 et 3.

121. *Shadd*, p. 249, cite le titre de l'un d'entre eux: «R. al-mawhibat al-rabbânîya wa'l-makramat al-sob*h*ânîya».

droit shâfi'ite[118], qu'il avait même mis en vers. Au demeurant, Fakhroddîn A*h*mad était celebre comme poete aussi bien en langue persane qu'en langue arabe. Shaykh Rûzbehan disait de ce fils : «C'est a lui que je dois ma *konya* dans le Ciel[119].» Au cours d'une de ses visions, alors qu'il était ravi en présence de la Cour céleste, Rûzbehân avait en effet entendu quelques Anges se dire les uns aux autres : «Frayons le chemin a Abu A*h*mad.» Au temoignage de l'auteur de la To*h*fat, Ruzbehân avait en outre déclaré un jour en presence de quelques disciples : «On a revêtu (*pûshânîdand*) Rûzbehân d'A*h*mad (i.e. on lui a donné A*h*mad comme une robe).» A son tour, Fakhroddîn A*h*mad déclara la même chose au-sujet de son propre fils, Rûzbehân II. On a vu precedemment (supra p. 57) qu'il serait a l'origine de l'*isnad* rattachant Hâfez aux Ruzbehânîya. Il fut enseveli à côte de son père, dans la salle des tombeaux attenant au *rebât* de Rûzbehân (cf. infra § 6), sans qu'il soit encore possible de preciser la date exacte de son deces ; deux des manuscrits du *Shadd al-Izâr* ne mentionnent pas de date ; dans le troisième, la place du chiffre des dizaines et celle du chiffre des unités sont restées en blanc ; le texte ne porte que 6.. h. (pp. 36-38).

La seconde generation de la famille de Rûzbehân est représentée par ses deux petits-fils, chacun etant respectivement le fils d'un de ses fils. Le fils de son fils aîné, Shihâboddîn Mo*h*ammad, est designé de son nom complet comme Shaykh Abû Bakr ibn Shihâbiddîn Mo*h*ammad ibn Rûzbehân. Son caractere semble avoir ete a l'image de son propre pere. Ce fut un «homme d'ardent désir» (*moshtaq*), absorbe dans sa dévotion mystique. Pendant vingt ans il observa un jeune quotidien et veilla la nuit entière. Si son pere fut célèbre par son observance du silence, Abû Bakr le fut par son extreme douceur ; de toute sa vie, on ne le vit se fâcher contre quiconque. Le faqîh *H*osayn b. Mo*h*. b. Salmân affirme lui avoir confere de sa propre main l'investiture d'une *khirqa* envoyée a son intention par Shihâboddîn 'Omar Sohrawardî. Il mourut en 641 (ou

118. Cf. *ibid.*, p. 37 n. 1, réferences et bibliographie.

119. Rûzbehân veut dire que sa *konya* terrestre «Abû Mo*h*ammad» réfère à son fils aîne, Shihâboddîn Mo*h*ammad, tandis que son surnom dans le Ciel est «Abû A*h*mad», d'après son second fils et successeur spirituel, Fakhroddîn A*h*mad.

En esquissant ici l'ascendance et la descendance spirituelle de Rùzbehân, le groupe de ses contemporains, des disciples et amis composant la lignée où finalement ressort le nom prestigieux de Hâfez, on a simplement voulu fixer les traits d'un entourage spirituel que les études rùzbehâniennes auront à préciser davantage. L'esquisse resterait incomplète, si l'on ne mentionnait pas les descendants de sa propre famille, lesquels ont assumé leur grande part de son héritage spirituel et l'ont perpétué à Shîrâz pendant plusieurs générations.

5. *La famille de Rûzbehân à Shîrâz.*

D'après Sharafoddîn Ibrâhîm, l'auteur de la To*h*fat, bien placé pour connaître avec exactitude l'histoire de la famille, Rûzbehân eut trois filles et deux fils. L'aîné de ses deux fils, Shaykh Shihâboddîn Mo*h*ammad ibn Rûzbehân, fut lui-même un grand Spirituel. Il est resté célèbre pour son goût du silence qu'il ne rompait qu'en cas de nécessité, et pour sa pratique des œuvres de miséricorde. Il fut pendant vingt ans prédicateur à Shîrâz. Le faqîh *H*osayn b. Salmân dit de lui: «Jamais je ne vis de personne plus réservée. Il montra une parfaite constance dans les épreuves divines. Il enseignait le Qorân et la doctrine, et c'était un maître faisant autorité. Il récitait le Qorân à longueur de nuit, et s'occupait de ses propres défauts sans se mêler de ceux des autres. Il voyagea en Perse et en 'Irâq, il eut son propre *rebât* à Pasâ (le pays natal de Rûzbehân). Il mourut six mois avant son père (en 605 h.) et fut enseveli dans le cimetière de Mondhir ibn Qays, en face du *rebât* de Abû Zor'a» (cf. Mo'in, p. 36).

Le second fils de Rûzbehân, Shaykh Fakhroddîn A*h*mad ibn Rûzbehân, semble avoir été en contraste avec la réserve de son frère aîné, une personnalité brillante dont les perfections acquises par la pratique de la vie renforcèrent encore les dons innés. Il avait dans sa jeunesse, dit-on, appris par cœur les «Masâbî*h* al-Sonna» renfermant près de 4500 hadîth[117], ainsi que le «Wajîz» de Ghazzâlî sur le

117. Œuvre de *H*osayn ibn Mas'ûd al-Farâ' al-Baghawî, surnommé Mo*h*yi al-Sonna, ob. 510 ou 516; cf. Mo'in, p. 36 n. 5.

lus et lui dit quelques mots. Celui-ci vint alors vers moi et me dit à l'oreille : Le shaykh t'adresse ses salutations. Abstiens-toi de cette pensée, chasse cette idée, car aujourd'hui sur cette terre, ce rang spirituel est en propre celui de Rûzbehân.» Abû'l-*H*asan Kardûyeh conclut : «Je me levai, vins tomber aux pieds du shaykh et renonçai à une telle pensée» (pp. 31-32)[115].

Un autre disciple encore est conduit vers Rûzbehân à la suite d'une vision (la répétition du fait dans le cercle rûzbehânien offre un beau thème d'analyse à la psychologie religieuse). Le shaykh Jamâloddîn Sâwajî fut un des plus fidèles et notables disciples de Rûzbehân. Il a raconté lui-même ceci : Il me vint un jour cette pensée que les ascètes et les Spirituels sont, certes, en grand nombre. Chez aucun d'eux cependant n'a été réalisée la plénitude de perfection qu'il y a chez le shaykh Rûzbehân, et cela il ne le doit qu'à la générosité et à l'effusion divine. Cette pensée m'étant venue à la conscience, voici qu'ensuite dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, j'eus cette vision : une robe descendait du ciel du côté du pays des shaykhs. Je voyais les solitaires ; tous étaient dans l'observation attentive, dans l'espoir que cette robe arriverait jusqu'à eux. Mais soudain, parmi tout le groupe des shaykhs qui étaient présents, cette robe descendit, sans qu'il l'eût cherché, sur le shaykh Rûzbehân. Lorsque je repris conscience après cet état visionnaire, je décidai d'aller me faire le disciple du shaykh... Ma vénération et mon attachement pour lui ne firent ensuite que croître» (pp. 32-33).

Deux autres noms seraient encore à nommer spécialement ici, s'ils ne l'avaient été déjà : celui du shaykh 'Alî Sirâj (pp. 33-34) dont on a rapporté précédemment qu'il fut, en compagnie de Kardûyeh, un des derniers amis à visiter Rûzbehân, et conclut avec lui le pacte d'une prochaine réunion «dans le monde de la surexistence impérissable[116].» L'autre, celui du shaykh Abû Bakr ibn *T*âhir *H*âfez, partenaire de Rûzbehân dans une émouvante psalmodie posthume (supra p. 50).

---

115. Le *Shadd al-Izâr* (p. 246) rapporte l'anecdote avec quelques variantes ; Jâmî la rapporte également, sans doute d'après la To*h*fat.

116. Cf. supra p. 49. L'anecdote figure également chez Ma'*s*ûm 'Alî-Shâh, T*arâ'iq*, II, p. 287.

fut l'aïeul de Mo'inoddîn A*h*mad, l'auteur du **Shîrâz-Nâmeh**. Vers la fin de sa vie, il épousa la fille de Rûzbehân II (pp. 27-28). Il faut mentionner encore parmi les proches disciples : Zâhid Abû'l-Qâsim Jâberî (p. 28); Shaykh Qo*t*baddîn Mobârak Kamînî ou Komehrî[114], qui se fit le disciple de Rûzbehân à la suite d'une vision où il voyait une ligne de lumière s'élever à la verticale de Shîrâz et conjoignant cette ville avec le Ciel. Il comprit, par une inspiration du monde invisible, que cette ligne de lumiere était l'âme bénie de Rûzbehân (pp. 29-30). Un autre disciple, Shamsoddîn Mo*h*. b. Shaykh Safîoddîn Abû Mo*h*. 'Othmân Kermânî, laissa un grand renom de science et de spiritualité, voyagea au Hedjâz et en 'Irâq, profita encore de l'enseignement de 'Omar Sohrawardî et mourut en 642 h. (pp. 30-31).

Vient maintenant un nom déjà rencontré ici, celui de l'ami qui avec Sharafoddîn Mo*h*. *H*osaynî récita les prières aux funérailles de Rûzbehân, et qui deux semaines plus tard le rejoignit au rendez-vous fixé par-delà la tombe (fin de Moharram 606) : le shaykh Abû'l-*H*asan 'Alî ibn Abdillah Kardûyeh. Ce fut une des hautes figures spirituelles de l'époque. Homme de science et de vie intérieure, il avait voyagé au Khorâsân, au Hedjâz et en 'Irâq, avant de vivre retiré pendant soixante ans dans sa demeure à Shîrâz, n'en sortant que pour participer a la Prière a la mosquee ou pour des affaires très importantes. C'est au cours d'une de ces sorties que se place l'anecdote de la décisive rencontre avec Rûzbehân. Il en a fait lui-même le récit : «Un jour se tenait une reunion des shaykhs de la ville (de Shîrâz). Shaykh Rûzbehân était là. J'étais en train de réfléchir sur les états mystiques du shaykh et sur la part que j'avais moi-même reçue de la faveur divine. Cette pensée me traversa l'esprit : mon degré d'avancement spirituel est-il égal au sien ou non ? Or, cette pensée qui n'avait fait que me traverser l'esprit, le shaykh en eut connaissance a la lumiere de la physiognomonie. Il appela un *famu-*

---

114. Kamîn est la forme plus récente du nom d'une montagne situee a quelque dix-sept farsakhs au nord-est de Shîrâz, la forme plus ancienne étant Komehr, c'est-à-dire Kûh-e Mehr (کوه مهر > کمهر). Le nom actuel du *Kûh-e rahmat* est à peu près la traduction littérale du *Kûh-e Mehr* (voir réf. in Mo'in, pp. 29-30). Le shaykh en question mourut en 606; sa tombe est à Komehr (= Kâmîn); elle était l'objet de visites pieuses.

Yahyà Sohrawardî, résurrecteur de la théosophie de l'*Ishrâq*, c'est-à-dire de la doctrine de la Lumière et des Ténèbres de l'ancienne Perse, qui naît en Médie en 1155 et meurt martyr à Alep en 1191 ; Farîdoddîn 'A*t*țâr qui vit à Nishapour dans le Khorâsân ; la proclamation de la Grande Résurrection à Alamût, le 8 août 1164, — sans omettre qu'en 1201 Ibn 'Arabî, quittant définitivement l'Andalousie, part vers l'Orient pour un pèlerinage sans retour.

Dans un second groupe, l'auteur de la To*h*fat rassemble les noms de ceux qui ont été les disciples ou les amis de Rûzbehân et lui ont temoigne affection et devotion fideles. Il y a parmi eux le shaykh Sharafoddîn Mo*h*. b. Is*h*aq *H*osaynî, dont on a mentionné précédemment (supra p. 49) qu'il récita la Prière devant le cercueil de Rûzbehan, le jour des funérailles (Mo'in, pp. 24-26). Le qâdî Sirâjoddîn Fâlî (ou Kâlî)qui, circumambulant sur la terrasse de la madrasa Zâhida Khâtûn, entendait la voix de Rûzbehân psalmodier son *dhikr* avec toutes les inflexions de l'émotion mystique, et pour cette raison préféra le séjour de cette madrasa à tout autre (p. 26). Shamsoddîn Tork qui, un jour, au chevet de la tombe d'Abû 'Abdallah ibn Khafîf, en compagnie de quelques shaykhs et 'olamâ de Shîrâz, provoqua de la part de Rûzbehân, en réponse a la prière qu'il lui adressait, un prône mystique extraordinaire qui bouleversa toute l'assistance (pp. 13 et 26). Le shaykh Mo'inoddîn Abû Dharr ibn al-Jonayd al-Kaykî, ami dont la profonde dévotion se manifeste lors d'une conférence que postérieurement à la mort de Rûzbehân, il tenait chez lui avec quelques shaykhs et hommes de science. Un certain Bû Moslim qui était un de ses *famuli*, lui posa cette question : «Shaykh Rûzbehân a dit une fois : l'eau qui courut dans la riviere du cœur des cent-vingt-quatre mille prophètes, cette eau court aujourd'hui dans la rivière du cœur de Rûzbehân, mais il n'y a personne pour s'abreuver de cette eau. Toi qui es le moftî et le shaykh de ce temps, que dis-tu de ce propos?» Mo'inoddîn repondit : «Je suis d'accord avec le propos du shaykh, il a dit vrai, hélas ! car il faut l'entendre en se référant au sens spirituel. L'Eau dont il s'agit c'est la Connaissance, la gnose et l'amour mystique» (p. 27).

Un des plus proches disciples de Rûzbehân fut le shaykh 'Izzoddîn Mawdûd Zarkûb (573-663 ; son surnom de Zarkûb passa dans sa famille ; Jonayd Shîrâzî le traduit en arabe par al-Dhahabî). Il

Cette vision annonce le passage au *tawhîd* ésotérique, où le multiple se révèle comme étant chaque fois la multiplication de l'Unité par elle-même dont le produit reste toujours l'Unité, celle-là même qui est chaque fois l'unité de l'amour, de l'amant et de l'aimé. Dans le livre du *Jasmin*, fréquentes sont les allusions autobiographiques où Rûzbehân se montre comme un *malâmatî*. Il se désigne lui même, par exemple, comme «ce téméraire du *tawhîd* retrouvant le secret de l'incréé dans le monde même de la créature», «cet homme vraiment libre possédant le joyau de la liberté» (§ 199), qui a été imité et contrefait par des cyniques ou par des impuissants. Il faut «par la voie de l'Épreuve franchir le pont de l'enfer de la nature sensuelle» (§ 200), pour accéder au-delà du libertinage des soufis libertins et de l'essoufflement des pieux dévôts. Ce qui émerge à l'horizon de la transconscience (à l'état de songe ou dans l'état intermédiaire entre la veille et le sommeil) n'est autre que le sens même des perceptions théophaniques dont la multiplicité ébranle la conscience du *tawhîd* exotérique du commun. Connexion dont la trame cohérente se révèle chez un Rûzbehân comme chez un Hâfez.

Cette trame dont est tissée la conscience spirituelle de l'Iran mystique, il est probable que nous pourrions en relever les indices dans le groupe des disciples et des amis de Rûzbehân, si les documents permettaient d'en mieux préciser les traits. L'auteur de la To*h*fat a groupé les noms d'un certain nombre de contemporains, d'amis et de disciples dont nous mentionnerons quelques-uns ici (cf. Mo'in, pp. 24-32). Il a distingué un premier groupe : ceux qui furent les contemporains de Rûzbehân, sans qu'il y ait eu entre eux et lui de rencontre matérielle effective ; du moins se connaissaient-ils réciproquement et échangèrent, à l'occasion, correspondances et messages. Neuf personnages sont nommés, parmi lesquels ressortent trois grands noms : Najmoddîn Kubrà, Fakhroddîn Râzî, Shihâboddîn *'Omar* Sohrawardî. Quant aux autres, ce sont les shaykhs 'Alî Lâlâ, Najîboddîn 'Abdol-Khâliq Tostarî, Tâjoddîn Ma*h*mûd Abshîhî et *S*adroddîn Mo*h*ammad Abshîhî, Shaykh al-Shoyukh Bahâ'oddîn Yazdî, Shaykh Fakhroddîn Fârsî (p. 24). Un panorama complet exigerait la présence des autres figures et événements contemporains de Rûzbehân en Iran, déjà rappelés précédemment ici : Shihaboddîn

en symboles, à décrypter et transmuer toutes données en *chiffres* symboliques, à faire du mouvement ascensionnel du *ta'wîl* la démarche fondamentale de l'esprit, parce que visionnaire, c'est à cela qu'a excelle le génie spirituel iranien.

L'affiliation de Hâfez aux Rûzbehânîya, l'affinite, en tout cas, entre les deux grands Spirituels de Shîrâz, s'annoncent encore sous un aspect caracteristique. Par de nombreux indices, Hâfez se révèle comme un soufi *malamatî*[111b]. Comme on le sait, ce nom désigne originellement une école de soufis qui, pour se vouer sous une forme toute personnelle à Dieu seul, gardent secrete leur ascese, font volontiers montre d'impiété et se comportent de telle manière qu'ils sont regardés comme des «brebis galeuses» par tous les Musulmans bien pensants[112]. Or, dans son *Diarium* (c'est-à-dire dans le *Kashf al-asrâr*), Rûzbehân nous apprend qu il eut lui-même dans sa jeunesse un shaykh *malâmatî*: un shaykh de grande science mystique, perpetuellement en état d'ivresse spirituelle, osant défier tous les blâmes. Il n'en precise malheureusement pas le nom, mais il raconte en avoir eu la vision, une nuit, «dans les vastes plaines du Mystère». Il eut conscience en vivant sa vision, que c'était Dieu lui-même qui prenait l'apparence de ce shaykh et qui le conduisait de plaine en plaine, jusqu'à soixante-dix mille plaines (cf. les soixante-dix Voiles du Livre de l'Ennuagement), tandis qu'à l'avancée de chaque plaine il contemplait chaque fois la même figure, celle de ce shaykh. A ce moment, sa conscience du *tawhîd* est ébranlée: Dieu unique ne transcende-t-il pas le nombre, les égaux, les semblables et les contraires? Mais il lui est révélé: «C'est ici la théophanie des attributs preeternels, et ils sont sans limite[113]».

111b. Sur Hâfez comme *malâmatî*, voir Moh. 'Alî Bâmdâd الباماد حافظ یا حافظ شناسی Téhéran, 1334; sur ce même thème et sur l'affiliation de Hâfez à la *tarîqa* de Rûzbehân, voir la prochaine édition, en cours de préparation, de l'ouvrage de M. Mo'in حافظ شیرین سخن

112. Hujwîrî, *Kashf*, pp. 62-69. Ibn 'Arabî entend le mot *malâmatî* en un sens si profond, ou si large, qu'il l'applique non seulement aux sains du plus haut rang, mais aux prophetes, y compris Mohammad, cf. R. A. Nicholson, The *Mathnawî* of Jalâluddîn Rûmî, vol. VIII, Cambridge 1940, p. 180, ad IV 2172-2173.

113. *Kashf al-asrâr*, ms. Mashhad, fol. 7-7b.

le secret des *Fedeli d'amore*) ; elle est une nécessité métaphysique. La perception d'une théophanie ne s'exprimerait en langage direct, assertorique et dogmatique, qu'en détruisant précisément ce qui fait le secret d'une théophanie, secret sans lequel cette théophanie ne serait pas. Il est impossible de traduire de façon autre qu'allusive le paradoxe de la beauté humaine perçue par les «yeux du cœur» comme une théophanie, comme l'Image la plus secrète et personnelle qui devient la *Qibla* du mystique.

La notion de symbolisme se trouve ici renforcée, ou mieux dit fondée, par celle que connote le terme technique qui a toute la prédilection de Rûzbehân : l'*iltibâs*, l'«amphibolie». Le passage conduisant de la dualité de la vision commune qui oppose le Seigneur divin et son fidèle d'amour, à l'état d'union où ils échangent leur rôle, le secret n'en peut être communiqué qu'allusivement, par exemple par les symboles du «couvent des Mages», de la psalmodie du «Zend et du Pâzend», du «vin des Mages», de l'«ivresse dans la taverne» etc.[111a]. Ne voir là que célébration des «jouissances de la vie», ce serait aussi dérisoire que d'entendre dans la parabole du Bon Pasteur une simple histoire d'élevage. C'est un même mode de sentir et de pressentir qui d'une part impose le *ta'wîl* et dévoile les sens ésotériques du Qorân, et d'autre part procède mêmement sur la poésie érotique du soufisme. Il s'agit d'un mode de perception commun à tous les Spirituels (que l'on compare l'école de Jacob Boehme en Occident). Seulement ici, il ne s'agit pas seulement de décrypter les sens d'un texte, de lui faire prendre son sens vrai en faisant que le récit devienne une histoire symbolique s'accomplissant présentement dans l'âme ; il s'agit de produire soi-même ce texte, c'est-à-dire de proférer sous forme de symboles l'événement perçu dans l'âme : telle beauté annonciatrice de l'Invisible, telle identification de l'Image divine etc. C'est pourquoi rien de tout cela n'est *allégorie ;* trop souvent l'on confond, par négligence, la simple allégorie avec ce qui est le *chiffre* d'un mystère de l'âme. A s'exprimer

111a. Cf. la psalmodie du «Zend et du Pâzend» ici même dans le *Jasmin*, § 122, p. 57, et Glose 155, p. 182. Sur l'interprétation *'irfânî* du lexique dérivé du mazdéisme, cf. spécialement Moh. Mo'in, *Mazdâyasnâ wa tathîr-e ân dar adabîyât-e fârsî*, Téhéran 1326/1948, pp. 531 ss., et notre introduction française au même ouvrage, pp. 32 ss.

pond sans doute aux conditions spirituelles prévalant en propre en Islam. Hâfez et tous les siens expriment dans un langage qui a, lui aussi, sa tradition, une forme religieuse, une spiritualité, qui enfreint la Loi du *tawhîd* exotérique. Cette infraction décisive est osée sous l'impulsion d'un sentiment theophanique (*tajallî*), d'une visibilité de l'Invisible se montrant dans les êtres de ce monde sous une forme correspondant chaque fois a la forme intérieure de celui a qui se montre cet Invisible. Il est remarquable que le paradoxe impliqué ici, un commentateur iranien de Hâfez, au siècle dernier, le relève en rappelant le propos attribué au Ier Imâm : «Jamais je n'adorerais un Dieu que je ne verrais pas, non pas, certes, avec les yeux du corps, mais avec les yeux du cœur[111].» Il s'agit d'une perception de l'univers *sensible* par un organe autre que les sens. La perception de la beauté d'un visage humain avec l'œil du cœur (l'œil célestiel, *chashm-e malakûtî*, dira Rûzbehân), implique une différenciation des plans et des organes de la vision qui échappe radicalement à tous ceux qui réduisent l'inspiration de Hâfez et des siens a une inspiration unidimensionnelle et «profane». Tout au plus concèdent-ils qu'il y a «peut-être» certains ghazals susceptibles d'une interprétation symbolico-mystique. Mais comment décider de ceux qui le sont et de ceux qui ne le sont pas?

Un minimum de rigueur impose de suivre le contexte spirituel dans lequel a vécu et s'est exprimé Hâfez, contexte dans lequel l'ont lu et pratiqué ceux qui l'ont compris et aimé, et fait de son *Dîwân* une «Bible» à côté du *Mathnawî* de Jalâl Rûmî. Et dans ce contexte, notre Rûzbehân occupe une position-clef. La transgression du monothéisme exotérique, l'accès au *tawhîd* ésotérique (Rûzbehân en traite dans son «Livre de l'Ennuagement» et dans sa «Risâla-ye Qodsîya»), cela ne peut s'exprimer qu'en «langage clus». Les Fidèles d'amour en Iran sont ainsi placés dans une situation analogue à celle des *Fedeli d'amore* en Occident. Cependant il convient d'observer que la nécessite du «langage clus» ne provient pas ici d'une conspiration politico-sociale à garder secrète (à supposer que tel fut

111. Mohammad Dârâbî, *Latîfa-ye ghaybîya*, Téhéran 1304 h. l., petit livre où se trouvent d'excellentes choses pour quiconque veut comprendre Hâfez tel que l'a compris le soufisme iranien, comme لسان غیبی

«langage clus». L'œuvre de Rûzbehân ne peut que confirmer la manière dont le soufisme iranien a compris et pratiqué l'œuvre de Hâfez (lequel, il ne faut pas l'oublier, avait écrit aussi un commentaire qorânique en marge de Zamakhsharî, un *Kâshif-e Kashshâf*). En revanche, il faut bien se résigner à traiter de bévues affligeantes les platitudes commises de temps à autre, en Occident, contre ceux qui ont professé cette interprétation traditionnelle ou qui s'y sont ralliés. Par ignorance totale, sans doute, de la structure de la conscience symbolique et de l'élocution mystique, on est allé jusqu'à prétendre que Hâfez avait employé la terminologie symbolique des soufis pour célébrer les jouissances profanes de la vie[110] ! Mais alors il faudrait le dire aussi des autres soufis qui ont employé le même langage ou déployé le même registre d'images. En vérité, une inversion aussi arbitraire ne fait que trahir un parti pris de «profanation» et de méconnaissance. Que la religion personnelle de Hâfez s'exprime à la façon d'un «Gai savoir», qu'elle soit en rupture avec la religion légalitaire, les hypocrisies et servitudes confessionnelles, l'ascétisme négateur et destructeur, certes ; est-ce là quelque chose d'insolite parmi les aspects caractéristiques du soufisme, multiple et divers ? C'en est plutôt l'un d'eux, et pourtant l'on risque de se méprendre totalement sur sa signification, ses sources et ses visées. Il semble que tous ceux qui ont voulu réduire la portée allusive des poèmes de Hâfez aux dimensions de la poésie lyrique «profane», aient simplement méconnu le contexte de la tradition soufie dans laquelle leur inspiration les situe.

Il peut se faire que les catégories religieuses qui, par une tradition séculaire, s'imposent le plus couramment à la conscience moderne socialisée, fassent que celle-ci éprouve comme particulièrement étrange et étranger un phénomène spirituel tel que le soufisme du Shaykh Sha*ttâh* ou de Hâfez. Cela, dans la mesure où ces catégories semblent ne pas laisser d'échappatoire : si quelqu'un se détache de la religion officielle (qu'il s'agisse de la Loi, *sharî'at*, ou du phénomène Eglise), il ne lui reste d'autre issue qu'une forme de vie profane et «laïque», voire un libertinisme de l'esprit et des mœurs. La forme de spiritualité personnelle que propose le soufisme, ré-

---

110. *Grundriss der iranischen Philologie*, II, p. 303.

L'on a déjà été conduit à l'idée de ramifications rûzbehâniennes dont il est compréhensible que les documents ne nous soient pas parvenus. Si l'on se reporte a l'arbre genealogique de la famille de Rûzbehân (dont les membres sont aussi bien des descendants spirituels, infra § 5 *in fine*), on fera la double constatation suivante. La descendance énumérée par Zabîdî dérive de Rûzbehân II, petit-fils de Rûzbehân, tandis que l'*isnâd* que postule l'affiliation de Hâfez aux Rûzbehânîya, dérive du propre fils de Shaykh Rûzbehân, Fakhroddîn A*h*mad. Il semble donc qu'un «éclatement» se produise au niveau de deux générations successives; l'un et l'autre schéma omettent Rûzbehan III et son père, l'arrière petit-fils et biographe de Shaykh Rûzbehân. Aussi la situation suggère-t-elle spontanément l'idée de ramifications successives. Dès lors, l'ordre de descendance établi par Zabîdî ne contredit nullement *a priori* celui que postule l'affiliation de Hâfez, pas plus que celle-ci n'offre d'improbabilité *a priori*.

Reste une autre difficulté: l'identité du personnage désigné comme Pîr-e Golrang. Sûdî le mentionne encore dans son commentaire de Hâfez, non plus, il est vrai, comme Shaykh Ma*h*mûd, mais comme Shaykh Mo*h*ammad 'A*tt*âr. D'autre part, c'est lui encore qui apparaît dans les *Manâqib* de Shâh Ni'matollah Walî sous le nom de 'Alâoddîn Mo*h*ammad 'A*tt*âr[109], et Jâmî fait de lui un des plus grands disciples de Khwâjeh Bahâ'oddîn. Il reste donc à faire quelques recherches sur l'identité du personnage mentionné par Sûdî comme le *Pîr* de Hâfez et comme affilié aux Rûzbehânîya. Un lapsus dans l'édition de Sûdî n'aurait rien d'improbable; en revanche, il est improbable que l'indication soit sans fondement.

Quoi qu'il en puisse être, le fait que cette question se pose nous atteste que l'affinité entre les deux grands Shirazis, Hâfez et Rûzbehân, a été pressentie depuis longtemps. Notre conviction que l'étude des œuvres de Rûzbehân contribuera à parfaire la lumière sur la religion personnelle de Hâfez, s'appuie sur toute une tradition. Celle-ci nous autorise à voir en eux deux representants typiques de cette adoration de la beauté qui ne peut prendre forme que dans une religion d'amour, *Eros* d'adoration, et ne s'exprimer que dans un

109. Cf. Jean Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shâh Ni'matollah Walî Kermânî* (Bibl. Iranienne, vol. 7). Téhéran 1956, p. 64 l. 8, p. 77 l. 9, p. 86 l. 12.

l'un et l'autre Spirituel, offrant déjà à une phénoménologie ou à une typologie des structures le thème d'une investigation en profondeur. Il semble bien, en outre, qu'un commentateur de Hâfez nous livre l'indice d'une *isnâd*, d'une transmission, qui ferait de Hâfez un membre nommément affilié à l'Ordre des Rûzbehânîya. La chose est d'une telle importance que nous mentionnons ici les indices dont nous disposons (M. Mo'in les relève aux pp. 62-63 de sa préface), dans l'espoir et l'attente d'une recherche plus approfondie.

Le commentaire turc de Sûdî (II, 42) en exposant le *ta'wîl* de cet hémistiche: «Mon maître couleur-de-rose à l'égard des bleu-vêtus...[108]», introduit cette remarque: «Dans les *Manâqib* de Khwâjeh (Hâfez), il est écrit que Khwâjeh Shamsoddîn Mo*h*ammad Hâfez Shîrâzî eut comme *pîr* de sa direction spirituelle et de son affiliation au soufisme, Shaykh Ma*h*mûd 'A*tt*âr de Shîrâz, qui est connu sous le surnom de «Pîr-e Golrang» et qui était le disciple de 'Abdossalâm; celui-ci à son tour était le disciple de Shaykh Fakhroddîn A*h*mad, fils de Shaykh Rûzbehân, qui avait reçu l'investiture de la *khirqa* des mains de son propre père, le Shaykh Sha*ttâh*.» Il est regrettable, certes, que Sûdî ne précise pas de quels *manâqib* il s'agit, et nous laisse ignorer s'il a eu entre les mains une biographie du genre de la To*h*fat, par exemple, consacrée par Sharafoddîn Ibrâhîm à son aïeul Rûzbehân. En tout cas, l'indication est extrêmement précieuse et méritera d'être approfondie, puisqu'elle nous met sur la trace d'une affiliation directe de Hâfez à l'Ordre rûzbehânî.

Elle ne va pas néanmoins sans difficulté. Tout d'abord on pourrait faire valoir que la généalogie de cette *tarîqa* rûzbehânienne ne concorde pas avec l'*isnâd* relevée ci-dessus chez Morta*d*â Zabîdî. Il s'en faut de beaucoup cependant que l'objection ait force majeure.

---

108. *Gol-rang* (couleur de rose), par allusion, sans doute, aux visions de lumières colorées révélant au soufi son degré d'avancement spirituel, et à la couleur du vêtement porté en conséquence, cf. Mo*h*. Lâhijî, *Shar*h*-e Golshan-e Râz*, éd. K. Samî'î, Téhéran 1337, p. 84 de la préface. Comparer le «Traité du bruissement de l'aile de Gabriel» de Sohrawardî (éd. en collab. avec P. Kraus, Journal Asiatique, juil. - sept. 1935, p. 37 l. 10) où les soufis comme «bleu-vêtus» sont désignés comme کبود پوشان cf. ici même *Jasmin*, p. 62, l. 13, جامهٔ آسمان گون la robe couleur du ciel.

Bâbâ Sûdânî (qadi de Tombouctou, ob. 1032). 11) 'Abdol-Qâdir Ghassânî Fâsî (ob. 1032). 12) 'Abdol-Qâdir Fihrî Fâsî (ob. 1091). 13) Mo*h*ammad Saghîr, petit-fils du précédent (ob. 1134). 14) Mo*h*ammad ibn 'Abdillah ibn Ayyûb Tilimsanî. 15) Morta*d*à Zabîdî (ob. 1207/1791)[106]. Cependant on observera que si l'ordre de cette descendance inclut le fils et le petit-fils de Rûzbehân, elle omet son propre biographe et arrière-petit-fils, Shaykh Sharafoddîn Ibrâhîm, et les deux fils de celui-ci, notamment Rûzbehân III, qui succédèrent pourtant à leur aïeul au *khângâh* de Shîrâz. Reste donc posé un problème dont la solution sera peut-être à trouver dans une ramification éclose à partir de Rûzbehân II.

C'est qu'en effet cette filiation d'une «*t*arîqa rûzbehânîya», c'est-à-dire d'un «Ordre soufi rouzbehanien», nous pose ici encore un autre problème d'importance pour l'histoire du soufisme iranien. On a déjà signalé que l'étude du *Jasmin* révèle une doctrine spirituelle, une religion de la beauté comme théophanie, qui est la religion des «Fidèles d'amour», et dont la tonalité, les intentions et les présuppositions secrètes aussi bien que la terminologie persane sont en consonance avec celles de Hâfez (ob. 791/1389)[107]. Si Shîrâz où il rayonna d'un tel éclat, semble avoir oublié sa dévotion pour Rûzbehân, peut-être la retrouvera-t-elle en découvrant en lui un précurseur du grand poète envers lequel la dévotion iranienne ne s'est jamais démentie. Or, il ne s'agit pas seulement d'affinité psychique, d'homologies dans le sentiment mystique et la perception de la vie chez

---

106. D'autre part M. Massignon, *ibid.*, pp. 280-281, a signalé l'extrême intérêt de la fondation d'une *t*arîqa *h*allâjîya (selon Zabîdî) dans la région du Fârs, vers 620/1220, par un certain Shihâboddîn A*h*mad. Il inclinerait à en identifier la généalogie avec celle d'une généalogie contemporaine de mystiques de Bayza installés à Shîrâz, que mentionne Jonayd Shîrâzî (*Shadd*, p. 332), et dont la lignée remonte peut-être à *H*allâj lui-même. Que Shihâboddîn A*h*mad soit allé en Khorâsân, cela «insinue peut-être qu'il s'y mit en rapport avec le cercle *h*allâjien des disciples de 'A*tt*ar.» En tout cas «le fait que *T*âwûsî (n° 5 de la généalogie ci-dessus) se fit initier tant à la *t*arîqa Rûzbehânîya qu'à la *t*arîqa *H*allâjîya, établit un lien indéniable.» Les études de soufisme gagneront à exploiter ces indications.

107. Les citations de Hâfez qui interviennent chez le glossateur anonyme du *Jasmin* en donnent déjà l'indication.

5) Ma'rûf Kar*kh*î[101]. 6) Dâwûd Tâ'î[102]. 7) *H*asan Basrî. 8) Amîr al-Mu'minîn 'Ali ibn Abî-*T*âlib. 9) Le Prophète Mo*h*ammad[103].

L'*ascendance* spirituelle de Rûzbehân étant ainsi établie, il reste, pour le situer dans le soufisme, à s'interroger sur sa *descendance*. Il a eu de nombreux disciples; sa renommée spirituelle en faisait accourir de toutes les régions[104]. Il a fondé une affiliation congréganiste propre, les *Rûzbehânîya ;* nous n'avons de précision jusqu'ici, en fait d'*isnâd*, que ce qu'en a publié M. Massignon d'après un traité inédit de Morta*d*à Zabîdî[105]. Nous y voyons l'ordre des Rûzbehânîya se propager depuis la province iranienne du Fârs jusqu'en Afrique; l'intérêt en est tel que le fait appellerait toute une recherche, et que nous reproduisons ici le détail de cette *isnâd*. 1) Rûzbehân. 2) Son fils Fakhroddîn A*h*mad. 3) Son petit-fils Rûzbehân II (cf. infra § 5). 4) 'Abdol-Wadûd Khalûwî Farîdoddîn. 5) 'Abdol-Qâdir Tâwûsî. 6) Qiwâmoddîn Mo*h*ammad ibn Ghiyâth Kâzarûnî. 7) Nûroddîn Abû'l-Folû*h* A*h*mad Tâwûsî (ob. 871, le compilateur d'*isnâd* initiatiques). 8) A*h*mad ibn Mo*h*ammad Nabrawalî. 9) Qo*t*boddîn Mo*h*ammad ibn A*h*mad ibn Mo*h*ammad Nahrawalî (ob. 990). 10) A*h*mad

---

Kitâb al-Ighâna en citant tout au long et en commentant le récit de ce Mi'râj (ms. Mashhad, fol. 17-18; cf. trad. dans notre *Soufisme de Rûzbehân* cit. supra n. 1); *T*arâ'iq al-*H*aqâ'iq, II, pp. 166-172.

101. Abû Ma*h*fû*z* Ma'rûf b. Fîrûz Karkhî, maître de Sarî Saqatî et disciple de Dâwûd *T*â'î, était mazdéen d'origine; c'est le VIIIe Imam shî'ite, 'Alî Reza, lequel le tenait en haute estime, qui reçut sa profession d'Islam et qui lui donna l'investiture de la *khirqa*. Son importance est donc grande pour la conception shî'ite du soufisme et l'affiliation des t*arîqa* au VIIIe Imâm; cf. T*arâ'iq*, II, pp. 136-137; *Kashf*, pp. 113-115.

102. Abû Solaymân Dâwûd b. No*s*ayr al-Tâ'î; T*arâ'iq*, II, p. 166; *Kashf*, pp. 109-110.

103. Mast 'Alî-Shâh (Zaynol-'Abidîn Shîrwânî) donne l'arbre généalogique sous cette forme: 1) Shaykh Rûzbehân Baqlî Shîrâzî. 2) Shaykh Ma*h*mûd b. Khalîfa Bayzawî. 3) Shaykh Abû Bakr Mo*h*ammad Khâ*t*ib. 4) Shaykh Abû Na*s*r Mo*h*ammad Khâ*t*ib. 5) Shaykh Abu'l-Qâsim Khâ*t*ib. 6) Shaykh Abû Is*h*aq Kâzarûnî. 7) Shaykh *H*osayn Akârî. 8) Shaykh Abû 'Abdallah ibn Khafîf. 9) Shaykh Mo*h*ammad Rowaym. 10) Shaykh Jonayd Baghdâdî; cf. *Riyâd al-Siyâhat* (persan), lith. Téhéran 1329, p. 144.

104. Voir texte du *Shadd al-Izâr*, cit. Mo'in p. 51.

105. *Vie et œuvres de R. B.*, p. 278.

10) Abû 'Imrân Estakhrî[95]. 11) Abû Torâb Nakhshabî[96]. 12) Abû Mûsà Sarrâ'î (?). 13) Oways al-Qaranî[97]. 14) Amîr al-Mû'minîn 'Alî ibn Abî-Tâlib. 15) Le Prophète Mohammad[98].

D'autre part une variante de cette ascendance, à partir de Abû 'Abdallah Mohammad ibn Khafîf (n° 8 ci-dessus), est enregistrée par l'auteur de la Tohfat sous la forme suivante: 1) Shaykh Kabîr Abû 'Abdallah Mohammad ibn Khafîf. 2) Rowaym[99]. 3) Jonayd. 4) Sarî[100].

---

95. Selon la forme donnée par Sarrâj, *Kitâb al-Luma'*, éd. Nicholson, p. 219. La Tohfat donne «Abû 'Omar», cf. Mo'in p. 51 n. 2.

96. Sous sa forme complète: Abû Torâb 'Askar ibn al-Hosayn al-Nakhshabî al-Nasafî, un des principaux shaykhs du Khorâsân; cf. Hujwîrî, *Kashf*, pp. 121-122.

97. *Ibid.*, pp. 83-84. Cependant Abû Torâb Nakhshabî étant mort en 245 h. (d'après la Risâla Qoshayrîya, éd. du Caire, p. 17) et Oways étant tombé au combat de Siffîn en l'an 37, un intermédiaire unique entre les deux ne suffit pas, cf. Mo'in, p. 51 n. 3. Du point de vue historique la remarque est pertinente. Peut-être cependant conviendrait-il de se référer à la notion d'*Owaysis* (cf. supra p. 42 n. 73): ceux qui n'ont pas de maître «historique» terrestre. L'affiliation par Oways (comme par Khezr) pourrait intervenir à tout moment, sous une dimension transhistorique, qui coupe à la verticale la dimension du temps continu. Ce pourrait être un aspect de cette généalogie (non retenu dans les deux autres citées ici), Abû Mûsà relevant comme Owaysî (à la façon de Kharraqânî et de maint autre) d'une *isnâd* à signification transhistorique. — A noter, en outre, qu'entre Oways et Amîr al-Mu'minîn 'Alî, un nom semble effacé dans notre ms. de la Tohfat.

98. Le même arbre généalogique est donné par le «Mojmil Fasîh» de Khwâfî, à quelques variantes près, par exemple: Khwâfî donne le n° 3 (Ahmad b. 'Abdil-Karîm) absent dans la Tohfat; inversement, celle-ci donne le n° 5 (Khâtib) qui manque chez Khwâfî; Mo'in, p. 51 n. 5.

99. Cf Hujwîrî, *Kashf*, pp. 135-136. Abû Mohammad Rowaym b. Ahmad, ami intime de Jonayd, suivit en jurisprudence Dâwûd Ispahânî, fondateur de l'école zâhirî (père de Mohammad ibn Dâwûd, auteur du *Kitâb al-Zahra*, que l'on a évoqué au début de la présente introduction, supra pp. 7-11).

100. *Kashf*, pp. 110-111: Abû'l-Hasan Sarî b. Moghallis al-Saqatî, oncle maternel et maître spirituel de Jonayd. La prière composée par lui (quelques lignes citées *ibid.* p. 111) pour écarter «l'épreuve du Voile», se rattache à la grande vision qui lui fut donnée lors de son Mi'râj; il en confia le secret à Jonayd, lequel ne le révéla qu'après que son shaykh eût quitté ce monde. Rûzbehân clôture son

shaykh Sirâjoddîn, membre de la famille des Banû Sâlbeh de Bayzâ, (Bay*d*â) qui ait conféré l'initiation à Rûzbehân, puisqu'une grande partie de l'œuvre majeure de celui-ci (le Shar*h* al-Sha*th*îyât en persan) sera un commentaire et une amplification des *Tawâsîn* de *H*allâj. Or, il semble probable que ce fut grâce à la bibliothèque du *rebât* des Banû Sâlbeh à Shîrâz, que Rûzbehân s'initia aux œuvres de *H*allâj[91]. Sirâjoddîn Ma*h*mûd descendait du Shaykh al-Shoyukh Abû'l-*H*osayn A*h*mad ibn Mo*h*ammad ibn Ja'far Bayzawî, connu sous le nom d'Ibn Sâlbeh (cf. Mo'in, p. 22, n. 3 ss.). Prédicateur apprécié et très suivi, le shaykh semble avoir été une personnalité spirituelle et mystique de premier plan ; il tenait ses conférences dans sa propre zâwiya ; nombreux étaient ses disciples et il avait composé des traités importants sur le soufisme. Il mourut en 562 et fut enseveli dans son propre *rebât*, «avenue des Barmakides» (*sikkat al-Barâmika*).

Par l'intermédiaire du shaykh Sirâjoddîn l'affiliation de Rûzbehân au soufisme s'établit de façon certaine. L'auteur de la To*h*fat donne l'«arbre généalogique» de notre shaykh sous une double forme (cf. Mo'in, p. 50). D'une part l'*ascendance* spirituelle de Rûzbehân se présente de la façon suivante : 1) Rûzbehân. 2) Sirâjoddîn Ma*h*mûd ibn Khalîfa... ibn Sâlbeh (ob. 562). 3) A*h*mad ibn 'Abdil-Karîm[92]. 4) Khâ*t*ib Abû'l-Qâsim Ma*h*mûd ibn A*h*mad ibn 'Abdil-Karîm. 5) Khâ*t*ib Abû Bakr ibn Mo*h*ammad. 6) Abû Is*h*aq Ibrâhîm ibn Shahriyâr Kâzarûnî. 7) *H*osayn Akâr. 8) Abû 'Abdallah Mo*h*ammad ibn Khafîf Shîrâzî (ob.371/982)[93]. 9) Abû Mo*h*ammad Ja'far *H*addâd[94].

---

91. Cf. Massignon, *Vie et œuvres de R. B.*, p. 280.

92. Ce chaînon manque dans la To*h*fat ; cf. Khwâfî, Mojmil Fa*sîh*, s. a. 606 ; Massignon, *ibid.*, p. 280.

93. Le «Shaykh Kabîr» de Shîrâz, «le dernier confident de *H*allâj en prison» (auquel Rûzbehân réfère à plusieurs reprises). La généalogie donnée par M. Massignon, *ibid.*, p. 280, s'arrête avec lui. Pour sa biographie conservée en persan et récemment publiée, cf. supra p. 15 n. 23[a].

94. Selon la forme donnée par la To*h*fat et par Hujwîrî, *The Kashf al-Ma*h*jûb*, translated by Reynold A. Nicholson, London 1936, p. 249. Sur la forme *H*adhâ', cf. Mo'in p. 51 n. 1.

enseignait le *Sahîh* de Bokhârî à Alexandrie. Il n'y a pas à insister; tout indique, en effet, on l'a constaté, qu'une confusion s'est produite, et que l'élève de Silafî en hadîth à Alexandrie fut non pas notre Rûzbehân, mais Rûzbehân Kâzarûnî Misrî[89].

Quant aux maîtres et guides spirituels, trois d'entre eux ont été déjà nommés ici. Le premier *morshid* qu'à son propre témoignage trouva Rûzbehân, fut à Pasâ, son pays natal, le shaykh Jamâloddîn Khalîl Pasâ'î. A son propre témoignage encore, il trouva un autre *morshid* en la personne du shaykh Jâgir Kurdî, le solitaire d'origine kurde, établi à Qantarat al-Risas, pres de Sâmarra, où il accueillit Rûzbehân et où il meurt et est enseveli en 590 h. selon Jâmî (en 591 selon Rûzbehân). De lui sont rapportés ces propos: «Si quelqu'un est le témoin oculaire de Dieu dans le secret de sa conscience intime, le monde s'évanouit de son cœur. — Je n'accepte l'engagement de personne au nombre de mes disciples, avant d'avoir vu son nom inscrit sur la Table Préservée. — Il m'a été donné un glaive aiguisé: l'un des tranchants est à l'Orient, l'autre à l'Occident. Si je le pointais vers les montagnes, les hauts sommets s'effondreraient» (cf. Mo'in, pp. 21-22)[90]. Mais d'une tout autre importance fut pour Rûzbehân un troisième guide spirituel, le shaykh Sirâjoddîn Mahmûd ibn Khalîfa ibn 'Abdissalâm ibn Ahmad ibn Sâlbeh, des mains duquel il reçut l'investiture de la *khirqa* (*ibid.* pp. 22 et 50).

M. Massignon a relevé toute la portée du fait que ce soit le

---

89. Cf. Mo'in, préface p. 20, quelques détails sur ce savant shâfi'ite iranien, né à Ispahan vers 478 h., partant à la quête de la science et s'établissant à Alexandrie en 511, où 'Adil, le wazîr de l'Imâm fâtimide al Zâfir bi-Amrillah, fonde pour lui une madrasa; il meurt presque centenaire en 576. Le surnom de Silafî qu'il tient de son aïeul est la forme arabisée du persan *seh-labeh* (à trois lèvres), terme désignant un défaut de conformation des lèvres.

90. Un autre maître que Rûzbehân aurait eu également au début de sa voie spirituelle, fut le shaykh Abû Bakr ibn Mohammad, surnommé Barkar, décédé à Shîrâz en 540 et enseveli dans son propre *rebât* situé dans le Darb al-Khadâsh, cf. Mo'in, pp. 22-23. Rûzbehân aurait tout au début fréquenté son *Majlis*, aurait été frappé par quelques-uns de ses propos et lu certains de ses écrits. Or la date limite imposée par le décès du shaykh Barkar en 540, confirme que la date authentique de la naissance de Rûzbehân est bien 522 et non 530.

contre qui fit de lui un «disciple de Khezr» sans autre intermédiaire. Il y a lieu de le situer dans le soufisme d'un double point de vue: d'une part, quant à la généalogie spirituelle dont il prend la suite, et en considérant les chaînons intermédiaires qui remontent jusqu'au Prophète; d'autre part, quant à la généalogie spirituelle à laquelle il donne lui-même origine, celle des *Rûzbehânîya*. En situant ainsi Rûzbehân comme pivot d'une double affiliation *a parte ante* et *a parte post*, on aura l'occasion de grouper les noms de quelques-uns de ses contemporains, amis et disciples, et finalement de poser la question de l'*isnâd* qui rattacherait à Rûzbehân cet autre grand Shîrâzî, dont il peut être en effet par de nombreux traits considéré comme le précurseur, le grand poète, ou mieux dit, parce que tel il est traditionnellement considéré chez les soufis iraniens: le grand poète mystique Khwâjeh Hâfez.

On rappellera pour mémoire le nom déjà mentionné du faqîh Arshadoddîn Abû'l-*H*asan 'Alî ibn Mo*h*ammad ibn 'Alî Nayrîzî (cf. supra p. 47: il fut un soir le compagnon de Rûzbehân lors d'une mémorable séance de *samâ'*). L'auteur de la To*h*fat (Mo'in, pp. 19-20) le nomme non pas comme un des maîtres spirituels (*pîr* ou *morshid*), mais comme un des maîtres à qui Rûzbehân dut sa formation aux sciences traditionnelles. Il dut apprendre près de lui non seulement le *fiqh*, mais le *hadîth*, le *tafsîr* et le *ta'wîl*. Arshadoddîn fut en effet un théologien représentatif de ces sciences; il fut en outre, pendant soixante-dix ans, prédicateur au «Masjad-e Jâmi'-e 'atîq» de Shîrâz. Il voyagea en 'Irâq et au Hedjâz, fut en relation avec nombre de savants de son temps, eut de nombreux élèves, dont notre Rûzbehân; il écrivit un ouvrage sur le *h*adîth (le «Tanwîr al-masâbî*h*»), un commentaire qorânique (*tafsîr* et *ta'wîl* en dix volumes, intitulé «Majma' al-Ba*h*rayn»), et mourut au mois de Sha'bân 604, deux ans tout juste avant Rûzbehân. On rapporte de lui ce propos: «Au lendemain de la Résurrection, les disciples se glorifieront de l'existence de leurs maîtres, mais moi je me glorifierai d'avoir eu Rûzbehân comme élève.» Il y a peu de choses à dire sur deux autres personnages qui auraient été les maîtres de Rûzbehân: d'une part l'imâm Fakhroddîn-e Maryam, parce que l'auteur de la To*h*fat ne le mentionne qu'en quelques mots; d'autre part, le shâfi'ite *S*adroddîn Abû *T*âhir A*h*mad Isfahânî Silafî qui

notre brève esquisse biographique. Ce dialogue d'une psalmodie se prolongeant par-delà la tombe ressortit peut-être pour nous aux phénomènes qui intéressent la parapsychologie ; mais cela n'infirme en rien l'attestation du fait réellement vécu. Un ami et disciple, le shaykh Abû Bakr ibn *Tâhir Hâfez*, restait particulièrement inconsolable du départ de Rûzbehân. On tient de lui ce récit : «Chaque matin à l'aurore, nous procédions, Shaykh Rûzbehân et moi-même, à la récitation alternée du Qorân ; il psalmodiait une dizaine de versets, et moi la dizaine suivante. Quand il fut parti, je me sentis dans l'étau de la tristesse (litt. : le monde me devint trop étroit). A la fin de la nuit, je me levais et procédais à la Prière. Puis j'allais m'asseoir au chevet de sa tombe et là je commençais la récitation du Qorân, tandis que coulaient mes larmes, dans la détresse que j'éprouvais à rester tout seul séparé de lui. Or, voici qu'un matin j'entendis soudain la voix du shaykh ; elle semblait monter de la tombe ; et voici qu'elle récitait avec moi par dizaines alternées les versets du Livre. Cela dura jusqu'à l'heure où les Compagnons se réunirent ; alors la voix s'interrompit. Mais le même fait se répéta les jours suivants, et il en fut ainsi pendant un certain temps. Car un jour j'en fis la confidence à l'un de mes amis ; mais depuis lors, je n'entendis plus la voix[88].»

4. *L'affiliation au soufisme.*

La rapide esquisse biographique qui précède, nous a été déjà l'occasion de nommer quelques-uns de ceux qui furent les maîtres, les disciples ou les amis de Shaykh Rûzbehân. Il reste à préciser sa place dans la généalogie du soufisme, sans jamais oublier que l'affiliation initiale, celle-là même qui est la raison déterminante de son insertion parmi les générations de soufis se succédant dans l'histoire, Rûzbehân la tient d'un événement tout personnel : la ren-

88. Le fait est mentionné dans le *Shadd al-Izâr* (Mo'in pp. 34-35). Il est enregistré également dans la To*h*fat, d'où Jâmî a dû le transcrire ; les deux passages ont été reproduits par Ivanow, *Biography I*, pp. 360-361.

deux grands mystiques eux aussi, viennent lui rendre visite : le shaykh 'Alî Sirâj, oncle maternel des enfants de Rûzbehân, et Abû'l-*H*asan Kardûyeh. Rûzbehân se tourne vers eux et leur dit : « Oui, venez ; sortons ensemble des liens de cette existence corporelle périssable, et entrons ensemble dans l'existence spirituelle éternelle et impérissable. » Les deux amis acceptent le pacte. Alors Rûzbehân de leur dire : « Je suis le guide qui vous précède. Toi, ô 'Alî, tu me suivras dans le délai d'un mois ; et toi, ô Abû'l-*H*asan, quinze jours après mon départ. » Le shaykh mourut le lendemain, qui était la mi-Mo*h*arram 606 h. (1209), et ses deux amis le suivirent dans les délais qu'il avait indiqués : Abû'l-*H*asan mourut le dernier jour de ce même mois ; 'Alî Sirâj, à la mi-*S*afar de la même année[86]. On reviendra plus loin sur la question du tombeau de Rûzbehân, enseveli près de son *rebât*. Le jour des funérailles, les prières furent dites par deux de ses plus intimes amis : Sharafoddîn Mo*h*. ibn Is*h*aq (ob. 641) et Abu'l-*H*asan Kardûyeh, l'ami fidèle qui devait le suivre quinze jours après son départ pour l'autre monde, exact au rendez-vous. Suivant la coutume on composa un chronogramme, sentence laudative où la valeur numérique des lettres composant l'ensemble des mots, donne la somme de 606, année de son décès : پیر هادی عارف پاك[87].

Ce qu'il y a de plus frappant dans une vie comme celle de Shaykh Rûzbehân, dont le Journal spirituel intitulé *Kashf al-asrâr* nous confie le secret personnel, c'est cette intimité de tous les instants avec le monde qui, invisible aux sens, se révélait à lui par un autre organe, avec la magnificence d'une douceur et d'une beauté dont le monde sensible peut à peine supporter l'indice et livrer l'esquisse. La cloison opaque qui pour le commun des hommes s'interpose entre la vie et l'au-delà de la mort, entre le monde de la Terre et le monde de l'Ange, s'allège pour un Rûzbehân jusqu'à la parfaite transparence. Avec la simplicité que l'on vient de voir, Rûzbehân donnait rendez-vous à ses amis dans cet autre monde à la fois si lointain et si proche. Voici qu'un autre exemple d'une amitié tendant un lien entre la vie et l'au-delà, s'offre en conclusion de

86. Voir références in Mo'in, pp. 14-15 et 33-34.
87. Ray*h*ânat al-Adab II, p. 399 ; Mo'in, p. 15.

(To*h*fat, 25b-26, Mo'in, p. 53)». Pourtant à la fin de sa vie, Rûzbehân s'abstint de la pratique du *samâ'*. Il n'avait plus besoin de l'intermédiaire des sons sensibles ; l'inaudible se faisait entendre de lui en une pure musique intérieure. Telle est la raison qu'il donna lorsque quelqu'un l'interrogea sur les raisons de cette abstention : « Désormais, dit-il, c'est Dieu même en personne qui me donne son concert (ou c'est Dieu même en personne qui est l'oratorio que j'écoute). C'est pourquoi je m'abstiens d'écouter tout ce qu'un autre que lui me ferait entendre (ou d'écouter tout autre concert que lui-même). » De cette réponse, *H*osayn ibn Mo*h*ammad ibn Salmân encore donne cette exégèse : « Désormais je plonge dans les abîmes des mystères du Qorân. C'est pourquoi je perçois tous les attributs de sublimité, de grandeur et de magnificence qui se sont présentés à moi par les Attributs de Majesté et de Beauté (*Shadd al-Izâr,* cit. Mo'in p. 53)».

Ces traits fugitifs jettent plus de clarté sur les années avec lesquelles s'achève sa vie terrestre, que ne le ferait une accumulation de détails extérieurs. A la fin de sa vie, le shaykh fut atteint d'une sorte d'hémiplégie (*fâlij*). La maladie, loin de lui inspirer quelque souci d'y porter remède, semblait n'éveiller en lui que le désir de la rendre irrémédiable. Un de ses disciples (*murîd*), sans rien lui en dire, fit le voyage du Caire et obtint des Trésors royaux certaine quantité d'un baume destiné à guérir le shaykh. A son retour à Shîrâz, il est accueilli par ces paroles : « Mon enfant, que Dieu récompense ta bonne intention ! Mais maintenant va voir à la porte du *khângâh*. Il y a là gisant un pauvre chien galeux ; frictionne-le avec ce baume. Mais sache que la souffrance de Rûzbehân n'est pas de celles que l'on soulage avec un baume de ce monde. C'est une chaîne d'entre les chaînes de l'amour que Dieu a rivée à son pied, et qui le restera jusqu'au moment où il parviendra au bonheur de Sa rencontre[85] ».

Au cours de cette ultime maladie, deux de ses plus chers amis,

---

85. Texte du *Shadd al-Izâr* cit. Mo'in p. 14. Le même récit se trouve dans la To*h*fat qui a dû en être la source, comme elle est vraisemblablement celle de Jâmî ; les deux textes persans sont reproduits par Ivanow, *Biography I*, p. 360.

mystique ne le quittait pas ; il était continuellement absorbé par sa vision intérieure, vibrant d'émotion extatique. Le feu qui le brûlait intérieurement ne s'apaisait jamais ; ses larmes ne tarissaient pas ; à aucun moment il ne connaissait de détente ; jamais sa plainte intérieure ne se relâchait. Il passait chaque nuit en larmes et en soupirs *(ibid.)*». Et l'auteur de la To*h*fat précise : «Les pratiques ascétiques que le shaykh assuma au début de sa carrière spirituelle furent si multiples que l'on n'en peut faire le compte et que la plume ne peut les décrire : jeûnes, veilles, exercices et oraisons diverses qu'il pratiquait la nuit et le jour. Des témoignages dignes de foi nous apprennent qu'à l'heure de la Prière de la matinée, il accomplissait jusqu'à soixante *rak'at* ; la veille prolongée toute la nuit était chez lui pratique courante, tout le monde le savait. Il avait le don des larmes et des soupirs ; il avait tellement pleuré que la trace de ses larmes restait marquée sur son noble visage. Quand il éprouvait dans le secret de lui-même quelque présence mystique ou quelque émotion, les larmes coulant de ses yeux bénis la dénonçaient. Si violente était parfois sa nostalgie secrète qu'elle transparaissait à l'extérieur : ses yeux répandaient alors des larmes à la façon d'une source[84].»

Il va de soi qu'un être aussi émotif, amant mystique de la beauté, nostalgique inconsolé de son exil terrestre, devait être un musicien et ne pouvait adopter qu'une attitude positive à l'égard de la pratique du concert spirituel (*samâ'*) que nombre d'autres soufis, on le sait, ont tenu en suspicion. Ces séances d'audition musicale, rituellement conduites en vue de provoquer l'extase, ont toujours été la source d'anecdotes mémorables. L'auteur de la To*h*fat rapporte que le faqîh Arshadoddîn participa un soir à un de ces oratorios en compagnie de Rûzbehân ; l'impression fut si bouleversante, le choc si nouveau sans doute pour le scrupuleux faqîh, que le lendemain, pour expliquer son absence à la mosquée, lors du service du matin où l'appelait sa fonction, il alléguait comme excuse : «Ce que j'ai constaté chez le shaykh Rûzbehân, si un Ange du plus haut rang en avait été le témoin, lui aussi serait entré dans la danse mystique

84. To*h*fat, ms. Malek, fol. 13, cit. Mo'in, pp. 49-50 ; Ivanow, *ibid.*, p. 7.

ger ses disciples, y donner l'hospitalité aux voyageurs et derviches de passage. Après sa mort, il fut enseveli auprès de ce *rebât* qui devait être désigné ensuite comme le *rebât-e qadîm* (l'ancien), pour le distinguer de l'agrandissement que lui donna un de ses descendants, Shaykh 'Izzoddîn Mas'ûd, frère de Rûzbehân III (cf. infra § 5), et qui fut alors désigné comme le *rebât-e jadîd* (le nouveau) (cf. Mo'in, p. 52). L'auteur de la Tohfat rapporte ce propos du shaykh : « Le chevet de ma tombe ne sera jamais privé de la présence des Amis de Dieu » et l'auteur d'ajouter : « En vérité, je constate qu'il en est bien ainsi[83]. » Hélas ! nous ne pourrions plus le dire aujourd'hui. On sait que Rûzbehân assuma en outre à Shîrâz, pendant cinquante ans, la fonction de prédicateur (au Jâmi'-e 'atîq). C'est même lors de sa première prédication que se place l'anecdote déjà rappelée ici (supra p. 18) : s'apprêtant à monter en chaire, il surprend les conseils d'austérité qu'une mère est en train de donner à sa fille, et il les interrompt pour en appeler au pacte conclu dans la prééternité entre la beauté et l'amour, — trait qui a lui seul décèle la tonalité de toute une vie spirituelle, de toute une perception du monde.

C'est en remémorant les noms des disciples et des amis (cf. encore infra § 4) que l'on peut évoquer la vie du *rebât* et ce qu'il représenta pour la vie spirituelle de Shîrâz comme pour tout le soufisme de l'époque. Ces témoignages groupés nous font entrevoir les traits sous lesquels la personne de Rûzbehân apparaissait extérieurement à ses disciples ; quant à sa réalité intérieure, nous pouvons encore la contempler dans son œuvre qui en garde la secrète et fidèle image. Certains témoignages, on l'a rappelé, nous parlent de l'extrême beauté de son visage, beauté telle que de la voir suffisait à apaiser et à consoler, « tant apparaissait la trace de la sainteté sur son front lumineux, tant le rayonnement intérieur de sa personne devenait visible dans ce reflet » (cf. Mo'in, p. 14). Les surnoms honorifiques prodigués traduisent éloquemment cette impression : souverain des mystiques (*Soltân-e 'ârifân*), argument des savants (*Borhân-e 'âliman*), Guide des fidèles d'amour (*Qodwat-e 'âshiqân*), prince des *Abdâl* (*Sarvar-e Abdâl*) etc. (Mo'in, p. 48). Hosayn ibn Mohammad ibn Salmân apporte ce témoignage : « Le sentiment

83. C . encore W. Ivanow, *ibid.*, p. 7

subsiste du *rebât* personnel qu'il y fit construire, *rebât* où par la succession des shaykhs issus de sa famille, son souvenir resta parfaitement vivant pendant plusieurs siècles. Longtemps en effet, sa famille et ce *rebât* demeurèrent un centre de vie spirituelle et de ferveur pour tout le pays de Shîrâz. Nous avons rappelé plus haut qu'au sortir de l'état d'ivresse spirituelle qui le posséda pendant de longs mois, Rûzbehân éprouva le besoin de vivre dans un *rebât* ou *khângâh ;* ce désir ne pouvait être pleinement satisfait que par l'édification de son propre *rebât*, qui allait devenir un foyer d'attirance pour une foule de disciples. L'auteur de la To*h*fat en mentionne l'événement: «Nos traditions rapportent qu'au sortir de sa période d'ivresse spirituelle, le shaykh fit construire son propre *rebât* à Shîrâz, près de la porte Khadâsh ibn Mansûr, en l'année 560 h. (1164/1165)[80], en le plaçant sous cette invocation: *rebât* édifié à l'intention des Amis de Dieu. Il se produisit quelques faits extraordinaires au cours de la construction, celui-ci entre autres. Pour couvrir la cour du *rebât*, là où se trouve maintenant le tombeau du shaykh[81], on posa une grande poutre de bois sur un des murs de soutènement. Cette poutre s'avéra trop courte; elle n'arrivait pas jusqu'à l'autre mur. On alla exposer la situation au shaykh qui, étant venu, monta au sommet de l'édifice et jeta son tapis de prières sur l'extrémité de la pièce de bois. Lorsqu'il releva le tapis, voici que la poutre était de la longueur voulue; son extrémité atteignait l'autre mur. Tout le monde fut frappé de stupeur. Ceux qui jusque-là avaient été des opposants, devinrent des disciples. C'est une histoire bien connue chez les gens de Shîrâz. Il subsiste même un fragment de cette poutre; si quelqu'un éprouve les symptômes de quelque maladie ou fièvre et qu'il fasse brûler un peu de ce bois, cela suffit pour que le malaise disparaisse[82].»

Quoi qu'il en puisse être de cette édifiante histoire, désormais le *rebât* est le centre shîrâzî de la vie de Rûzbehân. Il peut y diri-

---

80. Rûzbehân devait donc avoir 38 ans, d'après la date de sa naissance fixée par la To*h*fat (522 h.).

81. Attestation importante pour la situation considérée infra § 6.

82. Cf. texte de la To*h*fat cité in Mo'in p. 52; reproduit également par W. Ivanow, *Biography II*, pp. 6-7, où est signalé en note semblable miracle rapporté à un ancien shaykh chîshtî.

nous fait connaître précisémment ici le *Jasmin*, l'anecdote, loin de contredire le caractère de Rûzbehân, l'illustre plutôt ; on y reviendra plus loin, en introduisant plus spécialement au traité publié ici (cf. infra chap. III, § 2). En outre, que l'on retienne l'autre anecdote longuement contée par Fakhroddîn 'Erâqî[78] : la manière dont Rûzbehân y dénoue une situation d'apparence scabreuse, s'harmonise parfaitement avec la franche et simple sincérité qui caractérise l'épisode rapporté par Ibn 'Arabî.

Si le séjour de Rûzbehân à La Mekke apparaît comme un fait établi, en revanche on se rallie au doute exprimé par M. Massignon quant à un séjour de notre shaykh à Alexandrie. On a rappelé précédemment (supra § 1, pp. 24-25) sur quelles données est fondée la distinction entre les deux maîtres soufis contemporains qui ont porté l'un et l'autre le nom de Rûzbehân. Jâmî ne fait apparemment que reproduire une information enregistrée par Jonayd Shîrâzî dans son *Shadd al-Izâr* (pp. 243-244), lorsqu'il mentionne que notre Rûzbehân en compagnie d'Abû'l-Najîb Sohrawardî (ob. 563) et de Abû 'Abdallah Khabarî (= Fakhroddîn Fârsî, 528-622), serait venu à Alexandrie étudier le *Sahîh* de Bokhârî auprès du célèbre shaykh Silafî (ob. 576). On a vu qu'il fallait conclure non pas au dédoublement d'un personnage unique, mais au transfert à notre Rûzbehân, d'un événement qui appartient à la biographie de son homonyme, le maître de Najmoddîn Kubrâ. La Tohfat ne mentionne aucun voyage de Rûzbehân à Alexandrie, et ignore a fortiori que le shaykh se soit jamais établi dans cette ville pour un séjour prolongé. Jâmî est seul à retenir, outre la mention d'un pareil fait, celle d'une relation personnelle entre notre Rûzbehân et Abû'l-Najîb Sohrawardî. En revanche l'information s'accorde très bien avec la biographie de Rûzbehân Kâzarûnî Misrî, «qui fut effectivement lié à la fois avec Abû'l-Najîb Sohrawardî et avec Fakhr Fârsî, resta en Égypte et fut enterré au Qarâfa du Caire auprès du *ribât* où Fakhr Fârsî sera enterré. Les manuels de visites pieuses sont formels[79].»

Notre Rûzbehân, au contraire, est intégralement shîrâzî, une des grandes illustrations de Shîrâz ; il y a sa tombe près de ce qui

78. Dans le poème auquel réfère ci-dessus la n. 75.

79. L. Massignon, *Vie et œuvres de R. B.*, pp. 278-279 ; cf. encore La Cité des morts au Caire (supra n. 52).

nérale, la chronologie de ses études, de ses voyages et de ses œuvres, celle de ses rencontres avec ses maîtres spirituels, reste pour nous dans la pénombre. A défaut de cette chronologie, les traits d'ensemble saillent à la lumière. Il y aura encore occasion de mentionner les deux figures de maîtres spirituels, qui ont eu une importance particulière pour la détermination de sa courbe de vie : celle du solitaire kurde, le shaykh Jâgir Kurdî (ob. 591), et celle du shaykh Sirâjoddîn Ma*h*mûd ibn Khalîfa (ob. 562) des mains duquel il reçut l'investiture de la *khirqa*. L'on a vu précédemment qu'une période d'accalmie succéda au long ébranlement intérieur provoqué par la vision advenue lors de la quinzième année. Rûzbehân se préoccupe alors d'acquérir une formation qui l'initie aux sciences traditionnelles. D'après le catalogue de ses propres œuvres, on peut déduire avec certitude qu'il accomplit le *cursus* complet des études : il étudia le *tafsîr* et le *ta'wîl* du Qorân (on verra qu'il composa deux ouvrages en cette matière), il étudia le hadîth, le droit (auprès d'Arshadoddîn Nayrîzî) et, bien entendu, tout ce qui relève de *'irfân*, c'est-à-dire de la spiritualité et de la gnose mystique.

Quant aux voyages que comportait normalement la formation d'un soufi, chronologie et étapes en apparaissent présentement non moins difficiles à fixer (pour les références, cf. Mo'in, pp. 9-11). Il est presque certain qu'il séjourna en 'Irâq ; c'est aux environs de Sâmarra où séjournait le shaykh Jâgir Kurdî, qu'il dut rencontrer celui-ci. Il n'y a aucune objection majeure à émettre contre les sources qui mentionnent un séjour en Syrie. Son séjour à Kerman, dans le sud-est de l'Iran, n'a rien que de très plausible. Il n'y à aucune raison de mettre en doute son voyage au Hedjâz et son séjour à La Mekke. Ce voyage et ce séjour sont évoqués allusivement dans le *Kashf al-Asrâr* ; ils sont expressément confirmés par le témoignage de l'arrière-petit-fils du shaykh, l'auteur de la To*h*fat, témoignage dont dépendent à leur tour Jâmî et Ma'*s*ûm 'Alî-Shâh dans ses «*T*arâ'iq al-*h*aqâ'iq». Ces témoignages rendent déjà parfaitement plausible l'anecdote rapportée par Ibn 'Arabî au sujet de Rûzbehân[76]. M. Massignon a élevé là-contre, il est vrai, une objection d'ordre psychologique[77]. Mais si l'on médite la doctrine d'amour que

76. *Kitâb al-Fotû*h*ât al-Makkîya*, chap. 177.
77. Cf. *Vie et œuvres de R. B.*, p. 279.

personnel et direct, *vertical*, avec le monde invisible. Ce point de départ acquis, cette prime impulsion donnée, Rûzbehân, comme beaucoup d'autres «disciples de Khezr», peut partir à la recherche de sa famille spirituelle sur terre, à la recherche des guides qui ne lui donneront pas, mais l'aideront à confirmer son investiture transcendante ; son insertion dans le temps continu qui enchaîne les générations successives de soufis dans le monde terrestre visible, est non pas la source mais la conséquence et le symptôme de l'affiliation spirituelle personnelle.

Rûzbehân le souligne expressément dans son *Diarium* : dans le temps qui succède au grand événement de sa quinzième année et où fait éclosion chez lui cette succession de phénomènes qui le classent parmi les plus hautes figures de Spirituels visionnaires (il y aura à le situer, d'après ses thèmes de méditation et d'extase, en compagnie de ses proches en Islam et en Chrétienté), durant tout ce temps il n'a pas de shaykh, de guide ou *morshid* terrestre. Disciple de Khezr, c'est un *owaysî*[73]. Pourtant il est de plus en plus attiré par la société des soufis ; il participe de plus en plus assidûment à leurs exercices spirituels, il partage leurs expériences ; il fait même une fois le sacrifice de sa chevelure qu'il avait, dit-il, particulièrement belle et abondante. De Shîrâz (sans que l'on puisse fixer la chronologie exacte, sans doute aux alentours de sa vingtième ou vingt-cinquième année) il revient à Pasâ, son pays natal, où il trouve un guide et conseiller spirituel en la personne du shaykh Jamâloddîn Abû'l-Wafâ al-Khalîl al-Fasâ'î[74]. Il désire vivre dans un *rebât* ou *khângâh*, loge conventuelle de soufis ; incidemment, il nous apprend qu'il avait trouvé un premier *rebât*, à Pasâ également, chez le shaykh Abû Mo*h*ammad al-Jawzâk. Plus tard il fera construire son propre *rebât* à Shîrâz.

Ses relations avec les émirs de Shîrâz, le salghâride Tikla ibn Zangî (ob. 591 h.) et son successeur Abû Bakr Sa'd (ob. 623), ne nous apparaissent pas encore bien clairement[75]. D'une manière gé-

73. Sur cette catégorie de soufis guidés par un maître personnel invisible, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, index s. v.

74. *Kashf*, ms. Mashhad, fol. 4ª.

75. Le second de ces personnages figure dans l'anecdote concernant Rûzbehân, rapportée par Fakhr 'Erâqî dans son *'Oshshâq-Nâmeh* (cf. texte in Mo'in, p. 61, l. 2).

C'est qu'en effet la personnalité spirituelle de Rûzbehân et le caractère de sa vocation se distinguent par sa qualité de «disciple de Khezr». Or, c'est une signification *transhistorique* qui s'attacbe au ministère du mystérieux prophète. L'éclosion de cette vocation s'accomplit dans le temps propre de l'âme : comme un commencement absolu dans un temps discontinu. Tout ce que l'on pourrait déduire du milieu, de l'époque, de l'entourage, n'«expliquerait» jamais le fait individuel d'une telle vocation mystique. Son *isnâd* est avant tout un lien

---

en moi une émotion extatique. Lorsque je parvins à l'âge de la puberté, le goût de la dévotion et de la retraite se fit très fort en moi. Je passai un certain temps de cette manière. J'appris par cœur le Qorân et m'occupai d'acquérir une certaine formation scientifique. Lorsque j'atteignis l'âge de 25 ans (le *Kashf* rapporte les événements qui suivent à la quinzième année) j'éprouvai une immense crainte effarouchée à l'égard des gens. De temps à autre les brises du monde divin se levaient sur mon âme, sans que j'eusse conscience de ce que c'était. Parfois une personne invisible faisait entendre sa voix du monde du Mystère. Voici qu'un soir, étant parti dans le désert, j'entendis une voix tellement agréable qu'au son de cette voix un trouble extraordinaire et une émotion d'extase s'emparèrent de moi. Je me levai de la place où j'étais, pour gagner le sommet d'une colline. Là je vis un personnage d'une grande beauté et dont l'aspect était celui des soufis. Il me dit quelques mots concernant le *tawhîd*, sans que je comprisse qui il était, et soudain il disparut à mes yeux. J'éprouvai alors un état d'ivresse spirituelle. Le lendemain, je liquidai tout ce que je possédais. Je passai de cette manière un certain temps, jusqu'à ce que je devinsse le disciple du prince des Pôles, Khezr. Il me donna une pomme dont il avait mangé une partie. Il me dit: Prends-la. Je la pris et la mangeai; j'en ressentis une impression de lumière et de pureté (le biographe, on le voit, abrège à l'extrême). Nous savons en outre par la tradition de témoins dignes de foi qu'entre autres pratiques ascétiques, le shaykh vécut dans la retraite pendant sept ans dans la montagne de Bamû au nord-est de Shîrâz. Il n'était muni que d'un seul manteau de soufi (*khirqa*); été comme hiver il faisait là ses ablutions; jamais il ne retira cette *khirqa*. Personne ne le vit prendre de nourriture. Les disciples lui portaient, certes, des aliments variés, mais le lendemain ces provisions servaient de repas aux bêtes sauvages et aux oiseaux. Plus tard, il arrivait parfois au shaykh de dire: O montagne de Bamû! Que de lumières théophaniques (*anwâr-e tajallî*) me furent prodiguées, lorsque je vivais à ton sommet».

traits féminins, les prophètes, les houris, les pages, — les châteaux, jardins et musiques célestes, — la profusion des roses blanches et des roses rouges, les ombrages de roses, la Présence divine fulgurant dans l'éclat d'une rose rouge... C'est pourquoi notre projet est d'incorporer à la «Bibliothèque Iranienne» l'édition de ce texte inappréciable. Les quelques pages que l'on vient d'en citer suffiront sans doute à en évoquer le contenu; elles auront donné quelque idée, en tout cas, de l'autobiographie spirituelle de Rûzbehân et fourni sur l'orientation secrète de sa vie intérieure, des précisions auxquelles ne se pourrait comparer en importance aucune donnée extérieure et circonstancielle[72].

---

72. Il nous apparaît utile pour signaler la manière dont Sharafoddîn Ibrâhîm, l'arrière-petit-fils de Rûzbehân, composa sa To*h*fat et mit en œuvre, en les résumant à l'extrême, les informations auxquelles il avait naturellement accès, de donner ici, comme specimen, la traduction des pages où il condense les données que nous venons nous-même d'extraire du *Kashf al-asrâr*. Il s'agit du passage cité par W. Ivanow dans son second article (supra n. 56, *Biography II*, pp. 5 et 6), et qui présente quelques variantes par rapport au ms. Malek (cf. cit. Mo'in, p. 49). «La bienheureuse naissance de Rûzbehân, le grand shaykh, le prince des Pôles, advint à Basâ (= Pasâ = Fasâ) qui est une des bourgades de la région de Shîrâz, dans (une famille appartenant à) la tribu des Daylamis, tribu de grande notoriété et réputation, en l'année 522. Et à l'âge de 84 ans, au mois de Mo*h*arram de l'année 606, il partit pour le monde de la surexistence et s'établit à demeure dans l'intimité de la Présence divine. Quelle que fût la hauteur de son degré spirituel, et nonobstant le rang royal auquel l'éleva la prévenance et sollicitude divine, il reste qu'au début de sa carrière il assuma volontairement des exercices et des combats spirituels innombrables. En ce qui concerne ses débuts, nous savons par un de ses livres (le *Kashf al-asrâr*) comment le shaykh s'est exprimé: l'événement de ma naissance, dit-il, eut lieu parmi des gens complètement égarés, «semblables à des ânes effarouchés fuyant devant un lion (Qorân 74/51)», totalement inconscients, faisant leur occupation de toutes sortes de mauvaises mœurs et d'actions défendues. Lorsque je parvins à l'âge de discrétion (le *Kashf* parle de l'âge de trois ans), naquit en moi l'impulsion à poser des questions. Je me disais à moi-même: mon Seigneur créateur, où est-il? J'interrogeai là-dessus à l'école quelques petits garçons du même âge que moi: Connaissez-vous votre Dieu? Ils me répondirent: on dit qu'il n'a ni membres ni dimensions. Ces quelques mots suffirent à provoquer en

logie shî'ite, comme avec une astrologie symbolique très ancienne, relevant d'une *Imago mundi* dont le monde astral et le monde spirituel sont deux exemplifications homologues[70]. L'idée en reparaît assez fréquemment dans l'œuvre de Rûzbehân, en marge de hadîth qui énoncent la structure de cette hiérarchie mystique. Bref, dans l'ébranlement spirituel qui dès son adolescence décide de toute sa vie, Rûzbehân prend conscience qu'il est un des *Abdâl* de son époque. La certitude est si décisive que, raconte-t-il encore, «chaque nuit j'avais coutume d'observer ces orifices dans le Ciel, comme m'y poussaient mon amour et mon ardent désir. Alors voici qu'une nuit, je vis qu'ils étaient ouverts, et je vis Dieu qui se manifestait à moi par ces orifices. Il me dit : Je me manifeste à toi par ces ouvertures ; elles forment sept mille seuils jusqu'au seuil du sublime plérôme angélique (*malakût*). Et voici que je me montre à toi par toutes à la fois[71]».

Pour approfondir le *sirr*, le secret même de Rûzbehân, c'est-à-dire la forme intime de son être foncier avec laquelle symbolise, entre en correspondance, la forme de théophanie qui lui est propre, il faudrait poursuivre l'étude et l'analyse de cet extraordinaire *Diarium spirituale* qu'est le *Kashf al-asrâr*, dont les informations personnelles ne peuvent se comparer peut-être qu'avec celles du livre des *Fawâ'ih* de Najm Kubrà. La passion de la beauté, l'amour pour les êtres de beauté éprouvé jusqu'à l'adoration d'extase *(jamâl-parastî)*, le sens de l'*amphibolie* du visible (désignée par le terme technique d'*iltibâs*) émergeant si nettement à la conscience qu'il l'entraîne à multiplier et à déchiffrer les symbolismes sans jamais succomber au piège (c'est toute la pédagogie du *Jasmin*), — tout cela est vécu avec une intensité qui jamais ne se relâche, en un contact quotidien avec le monde céleste, une intimité où se révèlent les somptueuses splendeurs de ce qui reste invisible à la perception commune : les Anges en la beauté desquels apparaît transfigurée la beauté des

70. Cf. J. C. Coyajee, *Cults and legends of Ancient Iran and China*, Bombay, s. d., pp. 165 ss. ; notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, p. 37 ; le prologue de Sohrawardî au «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq». Pour les contextes chez Rûzbehân, cf. notre *Soufisme de Rûzbehân* (supra n. 1).

71. *Kashf*, ms. Mashhad, fol. 5[a].

pains dans l'écuelle et verse dans celle-ci le contenu de la marmite; c'était comme une sorte d'huile, mais quelque chose de très subtil, à l'état spirituel (rû*h*ânî). Puis, tous les trois ensemble consomment une sorte de repas de communion. «Alors l'un d'eux me dit: Ne sais-tu pas ce qu'il y avait dans la marmite? — Non, répondis-je, je n'en sais rien. — C'était de l'huile de la Grande Ourse que nous avions recueillie pour toi. Lorsque je sortis (de ma vision), je méditai là-dessus, mais ce n'est qu'au bout d'un certain temps que je compris qu'il y avait eu là une allusion aux *sept pôles* (aq*t*âb) dans le plérôme céleste (*malakût*), et que Dieu m'avait accordé la pure substance de leur grade mystique, à savoir le rang des Sept qui sont (invisiblement répartis) à la surface de la Terre. Ensuite je tournais mon attention vers la Grande Ourse, et j'observai qu'elle formait sept orifices par l'ensemble desquels Dieu se montrait (*tajallî*) à moi. Mon Dieu! m'écriai-je, qu'est-ce que cela? Il me dit, Lui qui surpasse toute compréhension: ce sont les sept orifices du Trône».

Le processus d'initiation spirituelle s'accomplit donc en suivant une sorte de cérémonial, dans lequel la phénoménologie de la mystique peut vérifier une récurrence frappante d'images-archétypes. Comme Khezr, Rûzbehân a atteint à la source de l'Eau de la Vie, c'est-à-dire à l'Occident, à la limite des Ténèbres, là où Alexandre ne retrouva pas son chemin. Les Anges, par leur appel, lui frayent la voie; tout est lumière. Il rencontre Khezr; le mystérieux prophète, par le partage d'un fruit symbolique, le fait devenir ce qu'il *est* lui-même. Il a si profondément atteint à soi-même en rencontrant Khezr et en étant initié par lui, que les deux figures, substituts de Khezr (comme l'était déjà le personnage qui dans les environs de Shîrâz, au soir tombant, provoqua chez lui la crise décisive, quand il eut quinze ans) lui apparaissent sous ses propres traits. Khezr est appelé le «prince des Pôles» (Sayyed al-Aq*t*âb); ce surnom honorifique sera donné plus tard aussi à Rûzbehân. En fait, le voici devenu l'un des Sept *Abdâl*. Dans sa propre expérience fondamentale, celle qu'il ne doit pas à des maîtres terrestres visibles mais au «Khezr de son être», intervient ainsi l'idée de cette hiérarchie mystique invisible qui tient une si grande place dans l'ésotérisme soufi. Elle a pour centre le Sage parfait, le «Pôle des Pôles», l'«Imâm caché»; elle permet de pressentir un lien, peu élucidé encore, avec l'imâmo-

Aussi bien cette connexion apparaît-elle dans l'ordre de succession des visions. Il y a consécutivement la rencontre avec Khezr, puis la vision de deux shaykhs dans lesquels Rûzbehân reconnaît l'apparence de *sa propre personne.* «J'étais à cette époque[67] encore ignorant des hautes sciences théosophiques ('olûm al-*h*aqâ'iq), et voici que je vis Khezr. Il me donna une pomme dont je mangeai un morceau. Il me dit: Mange-la tout entière, car c'est la quantité que j'ai mangée. Et il me sembla que depuis le Trône jusqu'aux Pléiades il y avait une mer immense, et je ne voyais rien d'autre. C'était pareil à l'irradiation du soleil. Alors ma bouche s'ouvrit malgré moi, et tout le contenu de cette mer de lumière y entra; il n'en resta pas une goutte que je n'aie absorbée[68]».

L'événement visionnaire traduit donc en toute clarté l'expérience vécue: recevoir l'initiation du maître personnel céleste, être le disciple de Khezr, c'est, pour ce disciple, passer par où Khezr est passé lui-même, devenir ce qu'il *est* lui-même. L'atteinte à l'Eau de la Vie est éprouvée ici visionnairement, c'est-à-dire dans l'univers correspondant à la réalité du corps subtil, comme absorption de *l'eau* d'une mer de *lumière.* La vision consécutive sanctionne alors la conscience de cette initiation à soi-même[69]: la totalité des créatures se révèle à Rûzbehân comme rassemblée dans une maison; il y a de nombreuses lampes répandant une vive lumière. Cependant il y a un mur; il ne peut pénétrer jusqu'à elles. Alors voici qu'il monte sur la terrasse de sa propre demeure (noter ce «rite d'ascension» intérieure). Là, il voit, ayant l'apparence de sa propre personne (*'alà ha'yat nafsî*), deux shaykhs très beaux qui lui sourient et dont la mise est celle des soufis. Il remarque qu'une marmite est suspendue, sous laquelle brûle un feu subtil et pur, sans fumée, alimenté par des herbes parfumées. L'un des deux shaykhs prend une nappe et, en la déroulant, en révèle le contenu: une écuelle de forme gracieuse et quelques pains de pur froment. Il brise l'un des

67. Pour ce groupe de visions, Rûzbehân réfère aux *ayyâm sha babî,* «aux jours de mon adolescence», donc peu après l'événement de sa quinzième année, avant qu'il ne fût affilié régulièrement au soufisme.

68. *Kashf,* ms. Mashhad, fol. 4^b.

69. *Kashf,* ms. Mashhad, fol. 4^b-5^a.

et n'aie pas peur. Lorsque je parvins enfin à la montagne, ils me dirent : Nul n'a franchi cette mer hormis 'Alî ibn Abî-*T*âlib et toi après lui[64]».

Quiconque est familier avec les thèmes-archétypes de l'onirocritique[65], saisira d'emblée ici la série des visions de Rûzbehân comme un de ces cas exemplaires dans lesquels la psychologie analytique a retrouvé de nos jours certaines constantes morphologiques, Images primordiales de l'âme humaine. La traversée de la mer périlleuse jusqu'à l'Occident, c'est l'expérience d'initiation personnelle, à l'état visionnaire, répétant un rituel d'initiation dans les termes et sous les figures qui s'offrent spontanément à la conscience d'un soufi en Islam. La marche vers l'Occident, vers les Ténèbres, là où est cachée la Source de la Vie, c'est la Quête qui a pour héros Alexandre et Khezr (Kha*d*ir). L'Imagination active fonctionne ici avec une telle rigueur dans la manifestation de ses Images-archétypes, que précisément cette vision de la montagne d'Occident, du sommet de laquelle l'encouragent les Anges embrasés dans les lueurs du couchant, fait immédiatement suite, dans le Journal spirituel de Rûzbehân, à la rencontre avec Khezr. Comme Ibn 'Arabî, comme tant d'autres soufis, Rûzbehân est un disciple de Khezr : un soufi qui antérieurement à tout contact avec un maître humain, à toute affiliation historique et terrestre passant par les générations humaines successives, reçoit son affiliation directe au monde céleste par le ministère de celui qui est le maître personnel de tous les «sans-maître». Il y a évidemment entre le personnage de Khezr et l'idée du Jumeau céleste (Manî), du «Témoin dans le Ciel» (Najm Kubrà), du Moi spirituel dont il est dit : «Celui qui se connaît *soi-même*, connaît son Seigneur», — une connexion très étroite[66].

---

64. *Kashf*, ms. Mashhad, fol. 4ª.

65. Cf. notamment L. Massignon, *Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane*, Eranos-Jahrbuch XII, 1945, pp. 241 ss.

66. Cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî* (supra n. 7), pp. 43-54 : «le disciple de Khezr», où l'indication de Sohrawardî («Si tu *es* Khezr») nous a fait entrevoir qu'en réalité il n'y avait pas de dilemme entre Khezr comme archétype et Khezr comme personne réelle. Les contextes visionnaires de Rûzbehân nous le montrent devenant, lui aussi, aux prémices de sa vie spirituelle, ce qu'*est* Khezr lui-même.

les plantes, tout m'apparaissait comme lumière pure. Ensuite je connus un certain apaisement».

L'expérience de ces «touches divines» survenant dès l'enfance, une puissance visionnaire caractérisée comme aptitude à transfigurer les êtres et les choses en visages de beauté, une capacité émotive excédant largement les limites connues dans la psychologie courante, toute la personnalité de Rûzbehân est déjà esquissée dans ces réminiscences. D'autres visions expressément rattachées par le shaykh aux souvenirs de sa première jeunesse, viennent en achever le dessin. C'est d'abord la révélation, la certitude de l'élection divine personnelle: «Je me souviens encore de ceci. Étant sur la terrasse de ma maison, je vis Dieu sous l'attribut de la Puissance et de la Majesté increéée. Tout l'univers m'apparaissait comme une lumière éclatante, foisonnante, immense. Alors, du centre de cette Lumière il m'appela à sept reprises en langue persane: O Rûzbehân! Je t'ai élu pour la fonction d'Ami (*walayat*), je t'ai choisi pour l'amour, tu es mon Ami, un amoureux de moi (*mohibbî*). Ne crains pas, n'aie pas de tristesse, car je suis ton Dieu et je prends soin de toi dans tout ce que tu te proposes[62]».

Cette élection à la *walâyat*, état et fonction d'Ami divin intercesseur des hommes, et qui est en termes shî'ites un des aspects de l'Imâmat, est-ce elle qui provoque de la part des Anges, dans ces expériences visionnaires juvéniles, l'évocation explicite du Ier Imâm, 'Ali ibn Abî-Tâlib[63]? «Cette fois il m'apparut dans ma vision que j'étais en la montagne de l'Orient, et je voyais un groupe d'Anges. De l'Orient à l'Occident il y avait une vaste mer et je ne voyais rien d'autre. Alors les Anges me dirent: Entre dans cette mer et nage jusqu'à l'Occident. J'entrai dans la mer et me mis à nager. Lorsque j'arrivai au ponant du Soleil, à l'heure de son déclin... je vis un groupe d'Anges sur la montagne de l'Occident. Ils étaient illuminés par la lumière du Soleil couchant. Ils me crièrent: Toi, là-bas, nage

62. *Kashf*, ms. Mashhad, fol. 4a.

63. Aussi bien Rûzbehân devait-il se rattacher ensuite au rite shâfi'ite. Or, l'imâm Shâfi'î se distingue par sa dévotion envers les membres de la famille prophétique, les Ahl al-Bayt, et il y a toujours eu quelque affinité entre Shâfi'ites et Imâmites, cf. encore L. Massignon, *La Cité des morts au Caire* (supra n. 52), p. 75.

Mais je me disais dans le secret de moi-même: J'ai entendu dire chez mes parents qu'il ne doit pas y avoir de prophète après l'Élu. Et puis, comment être un prophète, alors que je mange, je bois, je satisfais des besoins naturels, mon corps a des parties honteuses? Je pensais en effet que les prophètes n'ont aucune de ces infirmités[61].

«Un certain temps passa. Mon cœur s'était absenté dans l'amour. Un soir après le souper je me levai de ma boutique, et je me dirigeai vers un certain point de la solitude environnante, dans l'intention d'y faire mes ablutions. Soudain j'entendis le son d'une douce voix. Ma conscience intime (*sirrî*) et mon ardent désir (*shawqî*) furent en émoi. Je criai: Eh! l'homme à la voix, attends-moi. Je gravis une colline qui était à proximité, et me trouvai en présence d'un personnage d'une grande beauté, ayant l'apparence des shaykhs soufis. J'étais incapable de parler. Lui-même me dit quelques mots concernant le *tawhîd*. Je ne compris pas, mais j'éprouvais simultanément une grande détresse et un amour insensé. Je fus ravi hors de moi-même, inconscient. Il y avait des gens qui circulaient alentour; il me semblait être dans quelque taverne. Je restai ainsi une partie de la nuit, jusqu'à ce que je reprisse mes sens. Je retournai alors à ma boutique pour y achever la nuit, et y restai jusqu'au matin, en proie à l'émotion, à l'inquiétude, aux soupirs et aux larmes. J'étais stupéfait et bouleversé. Involontairement ma langue articulait: Ton pardon! Ton pardon! Puis cela s'apaisa. Il me sembla que cela avait duré des heures et des heures. Je restai assis une heure encore. Puis la violence de l'émotion triompha de moi. Je jetai mon coffre et empaquetai ce que le magasin contenait en vue des jours de disette. Je lacérai mes vêtements et partis pour le désert. Je restai dans cet état pendant *un an et demi*, nostalgique, stupéfait, pleurant, transporté d'émotion. Chaque jour était marqué par de grandioses visions d'extase et par les visitations soudaines des mondes invisibles. Au cours de ces visions, les cieux et la terre, les montagnes, les déserts,

---

61. Sur la vocation et l'aspiration du mystique à l'état de *nabî*, comme archétype se proposant au Spirituel dans le soufisme, parce que la religion mystique est vérification personnelle de la religion prophétique, cf. notre étude *Intériorisation du sens* (supra n. 42) pp. 110 ss., 130 ss., l'analyse chez 'Alî Torka Ispahânî du cas des Ishrâqîyûn et des soufis.

Dieu et le Dieu des créatures? Or nous avions une mosquée à la porte de notre maison. J'y vis un jour de jeunes garçons et leur demandai: Connaissez-vous votre Dieu? Ils me répondirent: On dit qu'il n'a ni pieds ni mains. Ils avaient en effet entendu dire chez leurs parents que Dieu Très-Haut est dépourvu de membres et d'organes. Lorsque j'eus posé cette question, je me sentis bouleversé d'émotion et je me mis à courir. Il m'arriva quelque chose de semblable aux lueurs soudaines du ressouvenir et aux brusques aperçus qui s'ouvrent à la méditation, mais je ne compris pas réellement ce qui m'arrivait. J'atteignis l'âge de sept ans. Voici que mon cœur s'éprit pour la pratique du *dhikr* et de la dévotion. Je me mis à la recherche de mon secret[60] et en fis l'apprentissage. Ensuite fit éclosion dans mon cœur l'amour de désir *('ishq)*, et je sentais mon cœur se fondre dans cet amour. Je passai tout ce temps en une profonde nostalgie, car à cette époque mon cœur plongea dans l'océan du ressouvenir de ma préexistence éternelle et dans la senteur des parfums du monde céleste. Plus tard firent éclosion en moi les brusques intuitions de fugitives extases, sans commotion physique, bien qu'une certaine douceur envahît mon cœur, tandis que les larmes ravageaient mes yeux. Je ne comprenais pas ce qui m'arrivait, je n'y percevais que ma mémoration de Dieu au présent.

«A cette époque également, je voyais tous les êtres comme autant de beaux visages, et tandis qu'ils se présentaient ainsi à moi, il m'en était inspiré le goût particulier de quelques retraites, psaumes confidentiels *(monâjât)*, pratiques de dévotions et visites pieuses (aux tombes) des plus éminents d'entre les shaykhs soufis. Lorsque j'atteignis l'âge de quinze ans, il me sembla entendre comme un appel du monde invisible. Il m'était dit: Tu es un prophète *(nabî)*.

60. Cette notion de *sirr* (secret, arcane, transconscience, conscience subliminale) appellerait toute une monographie; voir comparativement sa place chez 'Alâoddawla Semnânî comme *latîfa*, c'est-à-dire comme l'un des sept centres ou organes de la physiologie subtile, cf. notre étude sur *L'intériorisation du sens* (supra n. 42), pp. 139 ss.; chez Najmoddîn Kubrà, cf. le récent ouvrage de Fritz Meier (supra n. 46) p. 174. Rûzbehân dans son *Mantiq al-asrâr* (majmû'a Massignon, fol. 131b) dit ceci والسر خفاء بين العدم والوجود موجود فى معناه ، قبل السر ما غيبه الحق ولم يشرف عليه خلق ، وحقيقة السر مالم يخبر منه لسان العلم ، فيعرف العارف من نفسه ولا يقدر على إفشائه بالاخبار ، وهو من مكنونات كواشف الملك والملكوت .

qu'il passa la majeure partie de sa vie. Les auteurs le désignent communément comme «Rûzbehân Baqlî Shîrâzî» (jamais, bien entendu, sous la seule forme d'al-Baqlî non précédée du nom) ou simplement, ainsi que nous le faisons ici, comme «Shaykh Rûzbehân», quand ce n'est pas sous son surnom particulier de «Shaykh Shat*tâh*». Ce surnom fait allusion à la particularité de sa doctrine et de son œuvre (cf. le Shar*h* al-sha*th*iyât, infra chap. II); il peut se traduire par «le shaykh aux outrances», «le shaykh aux paradoxes», en donnant toute sa force au mot grec *paradoxos* (contraire aux idées reçues, étrange, *renversant*) s'accordant avec le sens de la racine arabe sh-*t-h*, tomber à la renverse, être renversé (comme on peut l'être par les «outrances», les «pieux blasphèmes» de certains soufis).

Pour suivre Shaykh Rûzbehân au cours de ses années d'enfance et de ses premières expériences mystiques, advenues avec une précocité spirituelle elle-même «renversante», le mieux est de lire la confidence qu'il en fait à l'ami qui provoqua la rédaction de son *Diarium spirituale*, le *Kashf al-asrâr*. C'est surtout pour un classement des thèmes de méditation et d'extase que cette œuvre offre d'immenses ressources. Toutefois, pour les premières années décisives de l'enfance et de l'adolescence, elle fournit aussi quelques points de repère chronologiques[59]. «J'avais quinze ans au moment où se produisit dans mon cœur le début de ces choses mystérieuses. J'en ai maintenant cinquante-cinq. Comment dès lors retrouverais-je moi-même, ô mon ami, ce qui t'échappe, à savoir les secrets de mes révélations mystiques *(mokâshafâtî)* et les conditions subtiles de mes expériences visionnaires *(mashâhadâtî)*? Cependant, je vais évoquer pour toi certaines des choses qui me furent dévoilées aux jours de mon passé. Ensuite, si Dieu le veut, je ferai mémoire de ce qui m'advint postérieurement. Comprends, et que la bénédiction divine favorise ta compréhension !

«Je suis né chez des ignorants, des gens qui étaient la proie de l'ivresse et de l'erreur, grossiers et vulgaires, pareils à des ânes fuyant effarouchés devant un lion (Qorân 74/51). J'atteignis l'âge de trois ans, lorsque surgit cette question dans mon cœur : Où est ton

59. *Kashf*, ms. Mashhad, fol. 3^a-3^b, pour les citations qui vont suivre.

Notre shaykh porte un nom typiquement iranien (cf. Mo'in, pp. 1-4). Les deux éléments *rûz* (jour) + *beh* (heureux, fortuné) forment un qualificatif donnant le sens de «quelqu'un dont le jour est favorisé», dont «le destin est favorable» (= *khwosh-bakht*). On le trouve également sous la forme inversée *Beh-rûz*, qui est simplement l'équivalent persan du pehlevi *Veh-rôc*[58]. A suivre l'étymologie pehlevie, il y aurait lieu de transcrire *Rôzbehân*. Cependant il apparaît inutile et inopportun d'adopter une graphie théorique, allant à l'encontre de la prononciation persane actuelle du mot, laquelle est bien *rûz* (français *rouz*) et non pas *rôz*. L'élément *ân* est un suffixe marquant la relation, l'appartenance ou l'apparentement; il équivaut aussi à «fils de» (v. g. Dârâ-ye Dârâyân, Azerpâd-e Mahraspandân, 'Obaydallah-e Ziyâdân etc.). Cependant il apparaît que dans l'usage de la Perse islamique, Rûzbehân équivaut simplement à *Rûzbeh*. Le nom a été porté par des personnages célèbres: Salmân-e Pârsî ou Salmân-e Pâk (Salmân le Pur) s'appelait Rûzbeh ibn Wahâmân (= Bahman = avestique Vohu-Manah); 'Abdollah ibn Moqaffa', le célèbre traducteur de Kalila et Dimna, s'appelait Rûzbeh (voir d'autres exemples pp. 2-4). Il semble que le nom ait été particulièrement fréquent dans les familles du Daylam et du Tabarestân. La famille de notre Rûzbehân était elle-même d'origine *daylamî*, et s'était établie dans le Fârs depuis le gouvernement des Bouyides (320-447 h.). Quant à la *nisba* qui accompagne le plus souvent le nom du shaykh, *Baqlî*, elle vient du mot *baql* (pluriel *boqûl*): herbes, légumes. On sait qu'en sa première jeunesse, Rûzbehân possédait un magasin où il vendait de ces herbes, jusqu'au jour mémorable où il envoya tout promener (cf. infra, le récit). S'y ajoutent les dénominations de *Fasâwî* ou *Fasa'î* (originaire de Fasâ = Pasâ) ou Basâ'î (figurant sur sa pierre tombale), et principalement celle de Shîrâzî, puisque c'est à Shîrâz

58. Pour ce nom dans l'Avesta, cf. Farvardin-Yasht, § 97: «Nous sacrifions à la Fravarti du saint Vohu-raocah, fils de Franya» (J. Darmesteter, *Le Zend Avesta*, vol. II, p. 531, n. 183: Vohu-raocah, «bon jour»; Rôz-bah, nom d'Ibn al-Moqaffa; Rôz-vihân, nom d'un général d'Heraclius, *Shâh-Nâmeh*, V, 468. Un autre Vohu-raocah dans le même Yasht, § 113. Comparer *ibid.*, Asho-raocah: à la lumière sainte; Varesmo-raocah, à la chevelure lumineuse). Les mères des trois *Saoshyant* ou Sauveurs attendus des Zoroastriens appartiennent à la famille Veh-rôc = Beh-Rûz (Mo'in, p. 2).

y aura lieu, le moment venu, de les comparer avec le texte du «Sharh al-Shathîyât».

Telle se présente à grands traits cette biographie consacrée par une éminente personnalité spirituelle à son arrière-grand-père, «document de famille» dont les données seront largement utilisées dans les pages qui suivent.

3. *Esquisse d'une biographie de Rûzbehân.*

Abû Mohammad ibn Abî Nasr *Rûzbehân* est né à Fasâ (ou Pasâ), bourgade de la région de Shîrâz, en 522 h. (1128 A. D.). Tels sont les lieu et date qu'indique expressément la Tohfat, cette biographie écrite par son arrière-petit-fils dont on vient d'indiquer sommairement le contenu. La date s'accorde avec l'âge de 84 ans (lunaires) que, selon son biographe, le shaykh avait atteint au moment de son décès survenu en Moharram 606 h. (1209). En revanche, cette chronologie semblerait en voie d'être infirmée par celle qu'indique fugitivement Rûzbehân lui-même dans son *Kashf al-asrâr*. A l'ami qui lui avait demandé de l'instruire sur l'origine et le cours de ses expériences visionnaires, il fait observer qu'au moment où pour le satisfaire il tente de rassembler ses souvenirs dans ce livre, il a atteint l'âge de 55 ans[57]. Tout à la fin du livre, pour la dernière grande vision dont il fait le récit, il réfère à la nuit du 4 Sha'bân de l'année 85 (c'est-à-dire l'an 85 du VI^{e} s. de l'hégire = 585 h.). Cela impliquerait que le shaykh fût né en 530/1136. Cependant le *Kashf al-asrâr* ne se caractérise nullement par le souci d'une chronologie bien établie; l'auteur avoue qu'il lui faut faire des efforts pour rassembler ses souvenirs. Aussi serait-il exagéré d'accorder à cette mention fugitive un poids suffisant pour infirmer le calendrier plus rigoureux établi par Sharafoddîn Ibrâhîm. D'ailleurs on sait combien fréquemment en Orient, jusqu'à la récente institution de l'état-civil, l'on rencontrait de vénérables personnages assez indécis sur leur âge réel.

57. *Kashf al-asrâr*, ms. Mashhad, *H*ikmat 931, fol. 3^{a}.

en matière de *tafsîr* et de hadîth, proférés en la langue des mystiques.

Bâb V (fol. 48[b], *sic*): de quelques instructions diverses dispensees par le shaykh à sès disciples.

Bâb VI (fol. 111[b]): sur les enfants et arrière-petits-enfants de Rûzbehân; sur les vertus du père de l'auteur, Shaykh al-Islam *S*adroddîn Rûzbehân II.

Bâb VII (fol. 116[b]): sur la mort de Shaykh Rûzbehân et sur certains faits miraculeux advenus autour de sa tombe.

Dès l'*Incipit*, Sharafoddîn Ibrâhîm utilise certaines images caractéristiques du lexique rûzbehânien dont il y a déjà eu occasion de dire pourquoi, de même que dans le persan d'A*h*mad Ghazzâlî, elles ne sont pas de simples figures. «Au Nom de Dieu, le Compatissant, le Miséricordieux. En Lui nous cherchons notre secours. Puisse se dresser pour les rois de la religion d'amour l'étendard de la félicité et de la Connaissance au monde de la contemplation visionnaire. Que sur la corde-basse du luth de la Vision, vibrent pour leurs Esprits-saints les Attributs divins qui s'accordent aux secrets intimes des consciences. Qu'à l'instant de la rencontre de l'âme avec l'Ami, le palais de la Fiancee qui est leur theophanie (*'arûs-e tajallî-shân*) émerge libéré du ramassis des désirs sensuels». La composition visuelle et auditive est saisissante.

L'*Explicit* se compose d'une poésie que scelle la date de la copie: 8 Ramazân 1015 h.

Outre le texte de la *Risâla-ye Qodsîya* malencontreusement inséré au beau milieu du manuscrit et qui servira pour l'édition future, on relève quelques documents importants incorpores au livre par son auteur. Le *Bâb V* contient une lettre en persan adressee à Rûzbehân par 'Imâdoddîn Mo*h*ammad ibn Ra'îs (fol. 56-57) avec la réponse de Rûzbehân (fol. 57-75). Cette correspondance mériterait une étude et il y aura lieu d'y revenir ailleurs. On trouve également cinq feuillets contenant des poèmes de Rûzbehân. Le 3[e] fasl du *Bâb IV* (fol. 39 ss.) contient le commentaire de dix «sentences paradoxales» («locutions théopathiques») attribuees à quelques grands mystiques: Abû Yazîd Bastâmî, Jonayd Nahâwandî Baghdâdî, Abû'l-*H*asan Nûrî, Abû Bakr Shiblî, Abû Bakr Wâsi*t*î (qui etait de Merv), Abû'l-'Abbâs ibn 'Atâ, *H*osayn ibn Mansûr *H*allâj, Abû Sa'îd ibn Abî'l-Khayr. Il

Shîrâzî. Le manuscrit, enregistré sous la cote 4020, comprend 123 feuillets de 18 × 12 cm., 19 lignes par page ; la copie, en bon naskh bien lisible, non exempte d'erreurs cependant, est datée du 8 Ramazân 1015 h. (cf. Mo'in, pp. 40-44). Malheureusement, on vient de le dire, le manuscrit a été fort maltraité par le relieur ; quelques paragraphes *(fosûl)* manquent en partie ou en totalité, non pas que l'auteur ne les ait pas écrits, mais, comme le montrent les interruptions brutales, parce que les feuillets sont tombés dans l'atelier de reliure. L'ordre des cahiers a été interverti. Le chapitre V vient en partie avant le chapitre IV. Ce n'est pas tout. La To*h*fat ne contient en réalité que 101 feuillets, le relieur ayant inséré au beau milieu, on ne sait comment ni pourquoi, 22 feuillets appartenant à la *Risâla-ye Qodsîya* de Rûzbehân (cf. infra chap. II). Cet état de choses désastreux rend difficile une édition qui se serait imposée d'emblée si nous avions disposé d'un texte convenable. En revanche, tel qu'il est, le manuscrit nous livre des informations de première main d'une valeur inappréciable.

La date de composition de l'œuvre peut être fixée avec une certitude suffisante à l'année 700 h. L'auteur déclare en effet qu'il l'entreprit, à la prière et requête de quelques notables de Shîrâz, 94 ans après la mort de Shaykh Rûzbehân. Comme d'autre part il porte la date de décès du shaykh au mois de Mo*h*arram 606 h., l'intervalle donne exactement l'année 700 h.

On indiquera sommairement ici le plan et le contenu de la précieuse biographie :

Moqaddama (fol. 1) : brève mention des soufis des différents pays d'Islam ; circonstances de la composition du livre ; plan suivi par l'auteur.

Bâb I (fol. 10) : sur la naissance de Shaykh Rûzbehân et son entrée dans la voie spirituelle (on retrouve ici les données autobiographiques du *Kashf al-asrâr*).

Bâb II (fol. 16^{b}) : sur les grands shaykhs contemporains de Rûzbehân.

Bâb III (fol. 29) : de quelques traits et anecdotes ; des charismes manifestés en la personne de Rûzbehân.

Bâb IV (fol. 91^{b}) : sur les enseignements de Shaykh Rûzbehân

(Présent offert aux mystiques en commémoration du shaykh Rûzbehân). C'est le titre même énoncé aux folios 9 et 23 du manuscrit décrit ci-après, avec cette seule amplification dans la désignation du shaykh: «fî dhikr Sayyed al-Aq*t*âb Sh. R.» (en commémoration du prince des Pôles, Shaykh Rûzbehân). Cette biographie encore inédite, largement utilisée ici par M. Mo'in, semble ne nous être parvenue que par deux manuscrits: l'un très fragmentaire, l'autre à peu près complet, mais aux feuillets en grand désordre.

Quant au premier, il s'agit de quelques feuillets de l'œuvre de Sharafoddîn que W. Ivanow fut assez heureux pour découvrir à Shîrâz, lors d'un séjour en automne 1928. En ayant immédiatement pressenti l'importance aussi bien pour l'hagiologie du soufisme iranien que pour certaines indications relatives à la vie sociale de Shîrâz, à la veille de l'invasion mongole, il publia les titres des chapitres répartis sur les feuillets en sa possession. En outre, M. Ivanow reproduisit deux extraits du texte accompagnés des passages parallèles figurant dans l'article consacré à Rûzbehân par Jâmî; il devint ainsi évident que Jâmî avait connu cette source ou quelque autre fondée sur elle[55]. Peu de temps après, un ami iranien eut la chance de retrouver neuf autre feuillets du même manuscrit; comme ils appartenaient au début de l'œuvre, M. Ivanow fut en mesure cette fois de donner les titres des sept *bâb* dont se compose celle-ci, avec quelques extraits[56] où nous reconnaissons, à notre tour, certaines données autobiographiques du *Kashf al-asrâr* utilisées par l'auteur. L'ensemble ainsi récupéré devait représenter un quart, sinon un tiers de l'ensemble de l'œuvre.

Quant à l'autre manuscrit, à peu près complet malgré de graves lacunes et le désordre inouï introduit dans l'ordre des feuillets lors de la reliure, il se trouve à la bibliothèque de Hajj Hosayn Agha Malek à Téhéran, au grand Bazar. Le regretté Qazwînî le mit largement à profit pour ses annotations en marge du livre de Jonayd

55. Cf. W. Ivanow, *A Biography of Rûzbehân al-Baqlî* (Journal and Proceedings, Asiatic Society of Bengal, New Series, vol. xxiv, 1928, n° 4, pp. 353-361) (abrév. ici = *Biography I*).

56. W. Ivanow, *More on Biography of Rûzbehân al-Baqlî* (Journal Bombay Branch Royal Asiatic Society 1931, vol. 7, pp. 1-7 (abrév. ici = *Biography II*).

108-111)[53]. D'une manière ou d'une autre, leurs données dérivent de sources anciennes. Parmi ces dernières, la mieux connue jusqu'ici a été le *Shadd al-Izâr* d'Abû'l-Qâsim Jonayd Shîrâzî, dont le regretté Qazwînî a donné une édition enrichie de notes portant la marque de son inépuisable érudition[54]. Ce livre, composé en 791 h., où figurent tant de notabilités de Shîrâz, contient naturellement plusieurs articles sur Rûzbehân et ses descendants, mais il est lui-même tributaire de la longue monographie consacrée à Rûzbehân (en 700 h.) par son arrière-petit-fils Sharafoddîn Ibrâhîm. Celle-ci à son tour reproduit à côté de «traditions de famille», nombre d'indications autobiographiques données par Rûzbehân lui-même, particulièrement dans son *Kashf al-asrâr*. Ce dernier livre a cependant avant tout le caractère d'une autobiographie spirituelle ; il ne contient guère qu'en ses premières pages quelques indications concernant les circonstances extérieures de l'enfance et da la jeunesse du shaykh. Pour le reste, c'est-à-dire presque pour la totalité du livre, c'est essentiellement un *Diarium spirituale*, un journal des visions éprouvées dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, quelque chose comme les *Memorabilia* de Swedenborg. C'est un document d'un intérêt exceptionnel pour la théologie mystique, pour la vérification des certitudes qui relèvent de ce qui a été désigné si justement par le terme de *hiérognose*.

Il reste que la source la plus étendue et la plus authentique, à côté du *Kashf al-asrâr*, est la biographie en persan consacrée à Rûzbehân par son arrière-petit-fils, le shaykh Sharafoddîn Ibrâhîm ibn Rûzbehân II (sur sa personne cf. infra § 5). Jonayd Shîrâzî la cite sous le titre de «To*h*fat Ahl al-'Irfân fî dhikr al-shaykh Rûzbehân»

53. Toutes les références données sous cette forme entre parenthèses dans notre texte, renvoient à la préface persane de M. Mo'in en tête du présent livre (pagination persane entre parenthèses). A la liste bibliographique des pp. 108-111 ajouter le «Kitâb Majâlis al-'Oshshâq» (attribué à Soltân *H*osayn Bayqarâ) dont le chapitre XVII contient une biographie quelque peu «romancée» (comme toutes celles de ce recueil) de Rûzbehân et de son *shâhid*.

54. Cf. *Shadd al-Izâr*, éd. et annot. par Mo*h*ammad Qazwînî et 'Abbâs Eqbâl, Téhéran 1328 h.s.. De cet ouvrage, il existe sous le titre de *Hazâr Mazâr* une traduction persane par 'Isà ibn Jonayd, publiée à Shîrâz en 1320 h.s. (cf. Mo'in pp. 108-109, n^os^ 5 et 6).

cette information qu'il tient vraisemblablement du *Shadd al-Izâr* (cf. encore infra § 3), on aurait pu être tenté de conclure a une confusion dédoublant l'identité d'un unique Rûzbehân, d'autant plus que l'on ne sait que tres peu de choses sur Rûzbehân al-Wazzân al-Misrî, et que Jamî, ne donnant pas de dates, l'époque de Rûzbehân Baqlî aurait pu s'adapter *grosso modo* à certains evenements de la vie de Najm Kubrà[51]. En fait, cette identification des deux Rûzbehân se heurte a des raisons décisives. On ne sait rien, sinon par Jâmî, d'un séjour, moins encore d'un établissement durable de Rûzbehân Baqlî à Alexandrie; on peut en dire autant quant a Abû'l-Najîb Sohrawardî. En second lieu, la distinction explicite des deux Rûzbehan est ancienne. Semnânî signale le maître de Najm Kubra comme Rûzbehân Kabîr et fait de lui un disciple d'Ahmad Ghazzâlî. Enfin, il mentionne que ce Rûzbehân est enseveli au Caire[52]. Or, nous connaissons fort bien la tombe de Rûzbehân Baqlî à Shîrâz. La démonstration semble concluante.

2. *Les sources de la biographie de Rûzbehân*

Dans la préface persane du présent livre, notre collègue et ami, le professeur M. Mo'in, a analysé un matériel considérable dont nous essayerons de donner ici la substance, sans répéter le détail des références. Il suffira au lecteur iraniste de se reporter aux pages où elles figurent, pour prendre connaissance des sources traditionnelles où mention est faite de Rûzbehân (cf. notamment Mo'in, pp. 1 à 7 les indications en note, et la récapitulation bibliographique des pp.

51. Cependant si Najm Kubra (Fritz Meier, op. cit. p. 15) est venu a Alexandrie chez le shaykh Silafî vers 575/1177, y est devenu le gendre de Rûzbehân Misrî etc., ce serait déjà un peu trop tardif pour la biographie de Rûzbehân Baqlî. A cette époque il a cinquante-trois ans; il écrit à cinquante-cinq ans, à Shîrâz, son *Kashf al-asrâr*.

52. Cf. F. Meier, *ibid.;* Massignon, *Vie et œuvres de R. B.* (supra n. 4) pp. 278-279, et *La Cité des morts au Caire* (Qarâfa, Darb al-Ahmar) (Extrait du Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, tome LVII, 1958), p. 62.

il convient de situer Rûzbehân. Le préciser davantage, ce serait évoquer toute l'histoire de la spiritualité iranienne jusqu'à nos jours, compris la restauration du soufisme en Iran par Nûr 'Alî-Shâh à la fin du XVIII[e] siècle, une fois liquidées les conséquences de l'invasion afghane. Et il faudrait aller jusqu'à Soltân 'Ali-Shâh et *S*afî 'Alî-Shâh, ces deux grands maîtres du soufisme moderne disparus au début de ce siècle. Cette introduction n'en est pas le lieu ; du moins devait-elle indiquer fugitivement ces résonances prolongées.

Une dernière précision seulement. Deux personnages d'importance pour le soufisme ont à la même époque, au XII[e] siècle, porté le nom de Rûzbehân. L'un et l'autre sont désignés comme *Fârsî*, originaires du Fârs, la Perside. L'un des deux, cependant, étant resté dans la pénombre chez les biographes, il eût été d'autant plus séduisant d'y voir une simple doublure que la conséquence eût été de faire de notre Rûzbehân le maître de Najmoddîn Kubrà. Rencontre prestigieuse pour l'histoire du soufisme iranien, dont l'idée doit cependant être abandonnée après les nouvelles précisions qu'a apportées Fritz Meier dans l'ouvrage qu'il a consacré récemment à Najmoddîn Kubrà. *H*osayn Khwârezmî désignant expressément le Rûzbehân qui fut le maître de Najm Kubrà comme al-Wazzân al-Mi*s*rî, la distinction à l'égard de Rûzbehân Baqlî apparaît déjà avec netteté[48]. Jâmî consacre à son tour un article spécial à Rûzbehân Kabîr-e Mi*s*rî comme étant le shaykh dont Najm Kubrâ fut le disciple[49]. C'est une notice de quelques lignes répétant des informations antérieures ; elle donne ce Rûzbehân comme un Kâzarûnî, donc un Fârsî, conformément à la désignation que mentionne Najm Kubrà, et elle fait de lui un disciple d'Abû'l Najîb Sohrawardî (ob. 563/1157-1158). Or, dans l'article qu'il consacre d'autre part à notre Rûzbehân[50], voici que Jâmî nous le montre voyageant en compagnie d'Abû'l-Najîb Sohrawardî à Alexandrie, où ils étudient ensemble le *Sahîh* de Bokhârî auprès du shaykh Silafî. Jâmî étant seul à donner

---

48. Cf. Fritz Meier, op. cit. (supra n. 46), pp. 26-27 ; d'après Gholâm Sarwar Lahorî, *Khazînat al-As*fiya, éd. Lucknow, II p. 13, ce Rûzbehân serait décédé en 584/1188.

49. Jâmî, Nafa*h*ât, éd. Lucknow 1333, pp. 374-375.

50. *Ibid.*, pp. 240 ss.. Surtout ne pas confondre Abû'l-Najîb Sohrawardî avec Shihâboddîn Ya*h*yà Sohrawardî, shaykh al-Ishrâq.

première année de notre XIII[e] siècle, Ibn 'Arabî est à La Mekke, ayant pour toujours quitté l'intolérante Andalousie des Almohades. Nous aurons à montrer ailleurs la convergence de sa dialectique d'amour avec la doctrine exposée par Rûzbehân dans le Jasmin. Allusion a été faite précédemment à la pénétration rapide de sa théosophie dans le soufisme iranien par l'intermédiaire de Sadr Qonyawî et de Fakhr 'Erâqî; il y aurait à insister sur la coalescence de sa théosophie et de celle de l'Ishrâq chez les penseurs shî'ites qui ont préparé l'éclosion de l'école d'Ispahan sous les Safavides[44]. Mentionnons ici le petit traité consacré spécialement à l'amour mystique par un de ses commentateurs les plus célèbres, Kamâloddîn 'Aborrazzâq Kâshânî[45]. Enfin au XIII[e] siècle, sous la poussée mongole, refluent vers le centre et l'ouest de l'Iran les soufis d'Asie centrale. Parmi eux, il y a les disciples de Najmoddîn Kubrà dont la doctrine mystique, fondée sur une expérimentation des phénomènes de lumière, est en affinité avec celle exposée par Sohrawardî dans son *Hikmat al-Ishrâq* et imprime une direction nouvelle au soufisme[46]. Une pléiade de prestigieux continuateurs l'illustre: Sa'doddîn *H*amûyî, 'Azîz Nasafî, 'Alâoddawla Semnânî etc[47]. C'est également devant la poussée mongole que Jalâloddîn Rûmî et son père émigrent vers l'ouest. Sur leur route, dans le Khorâsân, à Nîshâpûr, ils rencontrent cet autre contemporain prestigieux de Rûzbehân, le grand poète Farîdoddîn 'A*tt*âr, rhapsode de vastes épopées mystiques.

Tel est, esquissé à très grands traits, le contexte dans lequel

---

44. Cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî* (supra n. 7).

45. Cf. H. Ritter, Philologika VII, p. 105, n° 23. Ce petit traité demanderait une édition.

46. L'ouvrage publié récemment par Fritz Meier apporte une contribution capitale à la connaissance de ce soufisme: *Die Fawâ'i*h *al-jamâl wa-Fawâti*h *al-jalâl* des Najm ad-Dîn al-Kubrà ... herausgegeben und erlaeutert von Fritz Meier. Wiesbaden, 1957.

47. Sur Semnânî, cf. notre *Intériorisation du sens* (supra n. 42), pp. 137-173 (les sept sens ésotériques du Qorân). Quant à la «Risâla fî'l-'ishq» de 'Azîz Nasafî, signalée par H. Ritter in Philologika VII, p. 105 n° 21, elle appartient en fait à une encyclopédie persane du même auteur sur le soufisme, *Kitâb-e Insân' al-kâmil;* sur cet ouvrage dont M. Marian Molé prépare l'édition, cf. Fritz Meier, *Die Schriften des 'Azîz-i Nasafî* (WZKM 52, 1952), pp. 156 ss.

Shabestarî[42]. Avec ces derniers, mystique d'amour et gnose shî'ite opèrent leur rencontre, ou mieux dit, pour parler en accord avec *H*aydar Amolî, retrouvent leur identité originelle. Car la question subsiste, et il y faudra répondre lorsque de plus nombreux textes auront été étudiés : la théophanie dans la forme humaine céleste, l'anthropomorphose divine primordiale dans le plérôme angélique, n'est-elle pas la présupposition initiale de l'imâmologie shî'ite et du *ta'wîl* ésotérique, et en l'absence de cette présupposition la théosophie du soufisme aurait-elle elle-même disposé des emprunts au vocabulaire chrétien syriaque et aux apocryphes répandus en milieux gnostiques ?

L'on n'a fait que rappeler sommairement ici quelques contextes de l'histoire spirituelle de l'Iran. Si nous récapitulons les faits contemporains de Rûzbehân aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, leur ensemble contraste avec la vision désolante dont on s'est contenté en Occident lorsque, par oubli de l'univers spirituel iranien, l'on n'a retenu postérieurement à la mort d'Averroës que le phénomène d'une décadence soi-disant généralisée en Islam. C'est au XII^e^ siècle que Sohrawardî se propose de restaurer la doctrine de l'ancienne Perse concernant la Lumière et les Ténèbres, et exhausse la philosophie au rang d'une propédeutique de l'expérience mystique. La relation de la philosophie et de la théologie ne se pose ici nullement comme l'affrontement d'une « double vérité ». La théosophie *ishrâqî* n'eût pu reconnaître cette opposition tout exotérique. Le 8 août 1164, un an avant la naissance d'Ibn 'Arabî, est proclamée à Alamût la Grande Résurrection, par laquelle le néo ismaélisme iranien assume les traits d'une religion de salut personnel, de résurrection spirituelle, qui lui permettront de survivre sous le manteau du soufisme à toutes les tempêtes[43]. La

42. Sur 'Ali Torka Ispahânî cf. notre étude *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* (Eranos-Jahrbuch XXVI), Zürich 1958, pp. 100-137, où nous analysons la *risâla* dans laquelle, en marge du verset qorânique 54/1 (la fission de la Lune), l'auteur donne une remarquable typologie des formes de conscience religieuse; sa personnalité spirituelle est un confluent de l'Ishrâq, de la théosophie d'Ibn 'Arabî et du shî'isme (horoufi).

43. Un commentaire ismaélien en persan (*ta'wîlât*) de la « Roseraie du Mystère » (*Golshan-e Râz*) de Ma*h*mûd Shabestarî paraîtra dans un prochain volume de la Bibliothèque Iranienne.

médité en Occident sur la beauté, il y a des noms d'écrivains peu connus, mais dont l'œuvre, une fois étudiée, manifesterait l'importance. Tel est le cas, par exemple, de Fakhroddin Abû 'Abdallah Mo*h*ammad ibn Ibrâhîm Firûzâbâdî (ob. 622) qui, de même que Sohrawardî, 'Ayn al-Qo*d*ât, Ibn 'Arabî, eut beaucoup à souffrir de la part des *foqahâ'*[37]. En revanche, ressort en pleine lumière le nom de Fakhroddîn ibn Ibrâhîm ibn Shahriyâr 'Erâqî (ob. 686) dont la notoriété n'a jamais subi d'éclipse en Iran[38]. Son autobiographie nous le montre voué au *nazar ilâ'l-mord*, dont le premier choc en sa jeunesse l'arracha à sa ville natale de Hamadân pour l'entraîner jusque dans l'Inde, en compagnie d'une troupe de Qalandars. Sa personnalité spirituelle est un confluent de doctrines et d'expériences de l'amour mystique. Il fut le disciple de *S*adroddîn Qonyawî dont les leçons sur les *Fosûs* d'Ibn 'Arabî provoquèrent chez lui l'inspiration du *Dîwân* mystique auquel il donna le titre de *Lama'ât* (miroitements). Or, en la personne de *S*adroddîn Qonyawî, ce sont les voies spirituelles d'Ibn 'Arabî et de Jalâloddîn Rûmî qui se conjoignent[39]. A son tour le Dîwân des *Lama'ât* est commenté par des maîtres mystiques dont les amplifications sont alors autant de documents essentiels pour l'histoire de la spiritualité iranienne[40]. Il est commenté par Jâmî (*Ashi''at al-Lama'ât*, c'est le commentaire le plus connu); par Shâh Ni'matollah Walî (ob. 837 h.)[41]; par Sâ'inoddîn 'Ali Torka Ispahânî, le profond philosophe shî'ite du XV^e siècle (ob. 835 h.), commentateur en outre d'Ibn 'Arabî et de Ma*h*mûd

37. Pour quelques-unes de ses œuvres, cf. H. Ritter, *Philologika VII*, pp. 104-105, n^os 15-19; pour sa biographie, cf. Dhahabî, *Mîzân al-i'tidâl*, s. v.

38. M. Sa'îd Naficy a encore donné récemment une édition de ses *Kolliyât*, Téhéran, 1335 h. s.. On y trouvera, pp. 316-317, l'anecdote si caractéristique de notre Rûzbehân, dont il sera encore parlé ci-après.

39. Cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî* (supra n. 7), pp. 55 ss., et pp. 111 ss. «la dialectique d'amour».

40. Sur ce Dîwân et ses commentaires, cf. H. Ritter, Philologika VII, pp. 95 ss.

41. Cf. E. G. Browne, *Literary History of Persia*, III, pp. 463-473, et Jean Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shâh Ni'matollah Walî Kermânî* (Bibl. Iranienne, vol. 7) p. 115, n° 39.

irradiant le miroir qui est le lieu de son apparition (*mazhar*). Sohrawardî réfère expressément, et dans les termes persans qui sont les équivalents exacts des termes avestiques, aux «Sources de la Lumière-de-gloire et de la Souveraineté-de-lumière» (*Yanâbi' al-Khorra wa'l-Rây*), comme ayant été pour lui la vision, modelée sur celle de Zarathoustra, qui décida de toute son orientation spirituelle. Il en mentionne également l'autre désignation traditionnelle: *Yanâbi' al-bahâ'*, les sources de la Beauté[35]. Il semble que la notion zoroastrienne caractéristique de *Xvarnah* (persan *Khorra*), Lumière-de-gloire, soit à jamais restée l'Image primordiale «informant» la conscience iranienne, sa perception des êtres, célestes et terrestres. Il semble également que la notion d'une Lumière qui *trans*figure, offre le moyen d'authentifier le propos d'Abû Shakûr al-Sâlimî, lorsqu'il réfère aux Manichéens d'Asie centrale comme à ceux qui ont pratiqué par excellence l'adoration de la Beauté manifestée à travers le voile de la chair périssable, sans en être jamais l'*attribut*. Car la beauté est et reste d'essence spirituelle, et il est frappant de constater combien la gnose ismaélienne de langue persane y a été attentive[36].

Tout au long de cette tradition iranienne, dont il faudrait que les textes soient enfin confrontés avec tout ce qui s'est écrit et a été

35. Cf. notre édition du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq», index s. v., et nos *Prolégomènes* à ce 2e vol. des *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi* (Bibliothèque Iranienne, vol. 2), pp. 35-38 et 56, n. 121a. Sur l'aspect du *Xvarnah* dans la théosophie ismaélienne, voir notre *Étude préliminaire* pour le «Livre réunissant les deux sagesses» de Nâsir-e Khosraw (Bibliothèque Iranienne, vol. 3) pp. 97 ss.

36. Voir particulièrement Abû Ya'qûb Sejestânî, *Kashf al-Mahjûb* (Bibl. Iranienne, vol. 1), chap. IV. pp. 49-51. Le même thème est repris dans le *Commentaire de la Qasîda ismaélienne* d'Abû'l-Haitham Jorjânî (Bibl. Iranienne, vol. 6); cf. notre introduction à ce commentaire, pp. 38 ss.; sur «docétisme» et théosophie de la Nature, *ibid.* pp. 61-62. Ces considérations permettent de se représenter, à l'encontre des objections signalées supra n. 7, que les Manichéens dont parle Abû Shakûr n'avaient nullement, dans leur adoration de la beauté, à faire de celle-ci un attribut inhérent à la matière, à la chair; que, par conséquent, le rapport d'Abû Shakûr n'implique aucune conséquence contradictoire et ne peut être infirmé par une objection de ce genre.

suaves, le beau visage, la voix chaude et douce[32]». Rûzbehân était lui-même très beau, à tel point que «de le voir suffisait déjà à procurer la paix et la joie, tant le rayonnement intérieur était visible sur son front lumineux[33]». Aussi bien estimait-il que l'apparence extérieure (*zâhir*) du véritable Sage ne doit pas être en contradiction avec son être intérieur (*bâtin*); aussi doit-il être «beau comme Joseph[34]».

Dans cette physionomie, tous les fidèles d'amour iraniens peuvent se reconnaître. Aussi, est-ce toute la littérature mystique de l'Iran, tout ce qui concerne la gnose mystique, *'irfân*, qui serait à citer, tant la forme de conscience qui s'offre à nous ici s'avère comme ayant été caractéristique de l'âme iranienne au cours des siècles. Le tourment de la beauté, la quête du secret de la théophanie par excellence dans la beauté humaine, sont au cœur de ses investigations philosophiques, en provoquent les élans et les résurgences. Shihâboddîn Ya*h*yâ Sohrawardî, le shaykh al-Ishrâq, eut, du vivant de Shaykh Rûzbehân, le temps de naître et d'achever tragiquement sa trop brève carrière (549/1155-587/1191). D'imagination assez puissante pour configurer ses propres symboles, il confie le secret de son expérience visionnaire à quelques récits d'autobiographie spirituelle rédigés en persan, tels que le *Mo'nis al-'oshshâq*, le «Vade-mecum des Fidèles d'amour» (l'argument de ce petit livre fut, à la fin du XV^e siècle, repris et amplifié dans le prologue du *Majâlis al-'Oshshâq*, le célèbre recueil de biographies de soufis et de leurs *shâhid*, indûment attribué à Soltân *H*osayn Bayqarâ). Mais ce n'est pas seulement par ses récits d'initiation personnelle que Sohrawardî prend un rang insigne dans la lignée des mystiques voués au tourment de scruter le secret de la beauté. Son œuvre fondamentale elle-même, le grand projet de sa vie, réalisé dans le livre qui restaure la théosophie de la Lumière de l'ancienne Perse (*Hikmat al-Ishrâq*), comporte essentiellement une intuition théophanique de la Beauté qui transfigure les êtres, sans s'y incorporer ni s'y incarner, mais à la façon d'une Image

32. Rapporté par Jâmî, *Nafa*h*ât al-ons*, éd. Naval Keshvar, Lucknow 1333/1915, pp. 240-241.

33. Cf. préface persane de M. Mo'in au présent livre, pp. 12 et 14 (d'après la To*h*fat, infra § 2).

34. D'après Sha*th*iyât, cit. in *'*awâsîn, p. 91 n. 1.

les ménestrels de l'Iran. On a suggéré précédemment comment il se situe entre A*h*mad Ghazzâlî et Fakhroddîn 'Erâqî, non pas simplement quant au *situs* inoffensif de la chronologie, mais quant à l'approfondissement du sens de la pratique contemplative de la beauté. En marge de l'exposé des hautes doctrines, sont à retenir les traits et anecdotes qui en amènent à la fois comme une détente et comme une illustration. Bien connu est le geste d'A*h*mad Ghazzâlî, interposant la protection d'une rose entre lui-même et son *shâhid*, l'être aimé choisi comme témoin-de-contemplation[31]. Rûzbehân sait, lui aussi, que si les «*téméraires du tawhîd*» doivent retrouver le secret de l'incréé dans le monde de la créature, il leur faut passer par la Voie de l'épreuve, sur le pont qui surplombe l'enfer de la nature sensuelle. Alors seulement ils peuvent prendre place, comme A*h*mad Ghazzâlî, pour la séance intime: tandis que toute droite s'élance la flamme du cierge fermement assuré en son chandelier, contempler le beau visage de l'aimée, tout en écoutant une belle poésie (cf. *Jasmin*, §§ 200-201.)

D'autres traits accentuent cette caractérologie. La première fois que Rûzbehân, à Shîrâz, s'apprête à monter en chaire comme prédicateur, il entend une mère donner ce conseil à sa fille: «Ma fille, ne montre ta beauté à personne, de peur qu'elle ne soit dédaignée». Alors, le shaykh de s'arrêter pour dire: «O femme! la beauté ne peut souffrir d'être séquestrée dans la solitude; tout son désir est que l'amour se conjoigne à elle, car dans la prééternité la beauté et l'amour ont échangé la promesse de ne jamais se séparer.» Tout le comportement intime de Rûzbehân, comme en témoigne le Journal de ses rêves et de ses visions, trahit cette admiration passionnée pour les beaux visages. Les Anges lui apparaissent sous des traits féminins, avec des voiles de lumière: «La Présence divine fulgure comme une rose rouge qui tient tout le paysage: ombrages de roseraies, roses rouges et blanches répandues sur le voyant.» Passionné de musique, assidu à la pratique du concert spirituel (*samâ'*), Rûzbehân estime nécessaire «que le psalmiste (*qawwâl*) ait un beau visage, parce que les mystiques composant l'auditoire du *samâ'* ont besoin de trois choses pour l'apaisement de leur cœur: les parfums

---

31. *Talbis Iblîs*, p. 285.

Nous avons pressenti, il y a quelques lignes, l'importance essentielle d'A*h*mad Ghazzâlî (ob. 520/1126, à Qazwîn), frère du grand théologien Mo*h*ammad Abû *H*âmid Ghazzâlî, sur lequel il réussit peut-être à exercer quelque influence, mais «ne réussit pas à lui communiquer cette passion de l'amour pur, du désir sans consolation qui brûle en ses ouvrages[28].» Un petit livre, véritable bréviaire d'amour rédigé en un persan concis et difficile, qu'A*h*mad Ghazzâlî a intitulé «Les Intuitions des Fidèles d'amour» (*Sawâni*h *al-'oshshâq*), a exercé une influence considérable. Composition rhapsodique, succession de brefs chapitres n'ayant entre eux qu'un lien assez lâche, le livre met en œuvre une psychologie extrêmement subtile. La virtuosité de l'analyse met à son service les ressources d'une langue semblable à celle de Rûzbehân ; elle métamorphose les concepts en images, lesquelles, loin d'être de simples figures de rhétorique, supportent une dialectique aux sonorités allusives, à la façon d'un texte musical transposé au second clavier de l'orgue. Comme l'a écrit H. Ritter, à qui l'on doit l'édition du précieux texte, «on trouverait difficilement un ouvrage où l'analyse psychologique atteigne une pareille intensité[29].» Du nom d'A*h*mad Ghazzâlî ne doit pas être séparé celui de son disciple préféré, 'Ayn al-Qo*d*ât Hamadânî, qui mourut exécuté à l'âge de trente-trois ans (525/1131), et dont le tragique destin préfigure celui de Sohrawardî, shaykh al-Ishrâq. Un des traités de 'Ayn al-Qo*d*ât, particulièrement riche d'enseignements sur le thème de l'amour mystique, a été encore longuement commenté par un soufi de l'Inde au XV^e siècle[30].

Lorsque 'Ayn al-Qo*d*ât subit le martyre, il y avait tout juste trois ans que notre Rûzbehân était né à ce monde (522/1128). Sans anticiper sur les détails personnels de sa biographie, relevons quelques-uns des traits qui le situent dans la lignée des fidèles d'amour,

---

28. Massignon, *Recueil*, p. 95.

29. Cf. *Philologika VII*, p. 93 et A*h*mad Ghazzâlî's *Aphorismen über die Liebe* (Sawâni*h* al-'oshshâq), Istanbul-Leipzig 1942 (Bibliotheca Islamica, Bd. 15).

30. Le «Kitâb Zobdat al-*H*aqâ'iq» (=*Tamhîdât*), commenté par *S*adroddîn Abû'l-Fat*h* Sayyed Mo*h*. *H*osaynî Gîsûdarâz Chîshtî, lith. Haydarabad, 1364 h. La *Risâlat* intitulée *Shakwa'l-gharîb* a été publiée et traduite par Mo*h*. ben 'Abdaljalil, in *Journal Asiatique*, 1930, tome CCXVI.

mystique, *Daylamî,* fait de lui un compatriote de Rûzbehân dont la famille était elle-même originaire du Daylam. Rûzbehân cite à plusieurs reprises Ibn Khafîf[24]; il lui arrive également de citer Daylamî[25].

Chronologiquement, il faudrait inscrire ici un traité que le soufi Mo*h*ammad ibn *T*âhir al-Maqdisî (op. 507) consacra au thème que l'on désigne techniquement comme *nazar ilà'l-mord* (la contemplation des beaux visages). Ce traité n'est connu que par quelques citations d'Ibn al-Jawzî[26], mais on le relève ici parce que l'auteur était lui-même, comme Ibn Dâwûd, un *zâhiri*, et parce que cette question qui est liée au sens théophanique de la créature, donna lieu à des développements tardifs, jusque chez le célèbre mystique syrien, commentateur d'Ibn 'Arabî au XVIII^e^ siécle, 'Abdolghânî al-Nabulusî (ob. 1143)[27].

---

24. Cf. ici même index de la partie persane s. v., et *Kitab al-Ighâna,* ms. Mashhad (cit. infra chap. II) fol. 9^b^ قال شيخنا وسيدنا ابو عبدالله محمد بن خفيف قدس الله سره فى وصف قلب الرسول صلعم .

25. Cf. *Ighâna,* fol. 15^a^ (toujours à propos des Abdâl et de la hiérarchie ésotérique invisible) سأل واحد من تلاميذ شيخنا محمد بن خفيف خاتم الصوفية قدس الله سره ، وهو على بن محمد الديلمى : لاى شيء فيهم (يعنى فى الاقطاب) قامت الارض بهم حتى لا يستغنى عنهم زمان ولا مكان ؟

26. *Talbîs Iblîs,* éd. du Caire, pp. 176, 284, cit. in Ritter, *Philologika VII,* p. 92 n° 4 (Brockelmann I, 355); *ibid*, p. 93, un autre traité soufi conservé de Maqdisî «*S*afwat al-ta*s*awwof» (critiqué également in *Talbîs,* pp. 176, 185, 203), et p. 93 n. 1, indication des manuscrits; l'auteur analyse avec la minutieuse méthode du hadîth les us et coutumes par lesquels les soufis se distinguent des autres croyants, et qui sont devenus les règles d'un cérémonial. Il faudrait également mentionner ici les développements consacrés par les philosophes au thème de l'amour; cf. G. E. von Grünebaum, *Avicenna's Risâla fî'l-'ishq and Courtly Love* (Journal of Near Eastern Studies, 11, 1952, pp. 233 ss.), et notre propre ouvrage sur *Avicenne et le récit visionnaire,* Téhéran 1954. La *risâla* d'Avicenne sur l'amour dans les trois règnes de la nature a été orchestrée poétiquement plus tard par le poète persan 'Imâdoddîn Faqîh (ob. 733 h.) dans son «Ma*h*abbat-Nâmeh» (Ritter, Phil. VII, p. 92). Abû *H*âmid Ghazzâlî consacra au thème un chapitre de son *Ih*yâ', sans que cela suffise à lui faire prendre rang, comme son frère A*h*mad, parmi ceux que le chapitre VIII du *Jasmin* désigne en propre comme les fidèles d'amour.

27. Dans deux traités: 1° Al-qawl al-mo'tabar fî bayân al-na*z*ar. 2° Ghâyat al-ma*t*lûb fî ma*h*abbat al-ma*t*lûb, Brockelmann II, 455, n° 30 et 456, n° 39 a.

soi-même d'abord, l'amant ne peut le contempler en second. C'est que la tri-unité amour-amant-aimé, celle du *tawhîd* ésotérique, est alors brisée ; si l'amant se contemple soi-même dans l'aimé, réciproquement l'aimé ne peut contempler sa propre beauté que dans le regard de l'amant qui la contemple[21]. Cela même est en consonance profonde avec l'enseignement du *Jasmin*, et nous permet de situer Rûzbehân à l'égard d'A*h*mad Ghazzâlî, de Fakhroddîn 'Erâqî et de tant d'autres ; l'idée de *tajallî* atteignant à sa limite dans l'amour de Majnûn, nous permet de pressentir la voie par laquelle l'amour théophanique fait éclater la limite sur laquelle échouait l'amour 'odhrite. Tout cela très rapidement dit ici ; on ne peut que référer pour le développement de ces thèmes rûzbehâniens essentiels de la théophanie et du témoin-de-contemplation, quant à ce qu'ils présentent d'original, à l'étude déjà mentionnée[22]. Du moins les fallait-il au moins signaler ici pour notre propos d'une très brève et provisoire esquisse des contextes spirituels de Rûzbehân. A cette fin il nous reste encore à évoquer certaines figures, à appuyer certains traits de l'histoire spirituelle.

Le plus ancien texte composé par un mystique sur l'expérience de cette forme de l'*Eros*, semble être le traité d'Abû'l-*H*asan 'Alî ibn Mo*h*ammad Daylamî[23], disciple et *râwî* du célèbre maître soufi Abû 'Abdallah Mo*h*ammad ibn Khafîf (ob. 371/982), dont il écrivit une biographie conservée en persan[23a]. On relèvera que la *nisba* de ce

21. Cf. les deux passages cités in H. Ritter, *Das Meer der Seele*, p. 364. La situation donnée est la même que dans le récit mettant en scène Ibn Dâwûd, mais dans le récit d'A*h*mad Ghazzâlî (dans un de ses sermons, cit. in *Recueil* p. 98) l'amant déclare : «maintenant que tu as contemplé ton visage avant que moi-même ne le contemple, tu ne me corresponds plus.» Chez 'A*tt*âr, Mo*s*îbat-Nâmeh 28/3, même conclusion : Il n'est pas permis à l'aimé de se voir soi-même, il lui faut se voir dans la vision de l'amant, éd. Mashhad, Ma*t*ba'a-ye Nûr, s. d., p. 263 (شرط هر معشوقى خود ناديدنست)

22. Cf. *Soufisme de Rûzbehân* cit. supra n. 1.

23. Le «Kitâb 'a*t*f al-alif al-ma'lûf 'alà'l-lâm al-ma'*t*ûf», Ritter, *Philologika VII*, p. 91, n° 1. En arabe. L'édition du texte est en cours de préparation par les soins de M. Jean-Claude Vadet.

23a. Éditée par Mme Annemarie Schimmel Tari : Abû'l-*H*asan ad-Dailamî Sîrat-i Abû 'Abdollah Ibn al-Khafîf ash-Shîrâzî farsça tercemesi Ibn Cunayd ash Shîrâzî (Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultesi Yayinlarindan XII), Ankara 1955.

objet), mais en une métamorphose du *sujet* de l'amour: à sa limite, l'amour extatique de Majnûn fait de lui, non pas simplement le modèle à imiter, à transposer par le soufi; Majnûn est lui-même alors le *miroir* de Dieu (*ayîna-ye Haqq*), ou mieux dit l'œil par lequel Dieu se contemple soi-même; l'amour de Majnûn est devenu l'amour au sens vrai.

Et cette notion de *miroir* n'est, chez Rûzbehân, qu'un aspect de la notion de *shâhid*, le «témoin-de-contemplation». Le «Livre de l'Ennuagement» *(Kitâb al-Ighâna)* en montre l'origine dans le Témoin primordial que Dieu se suscita pour se contempler soi-même: un *shâhid* qui aussitôt suscite la jalousie divine, et que celle-ci repousse vers la contemplation de soi-même, l'isolant à soi-même, le détournant de la contemplation de l'Être Divin, parce que celui-ci ne veut pas être vu par un *autre* que soi-même. Toutes les tribulations de l'amour humain sont alors pathétiquement éprouvées comme étant le drame même de l'amour divin. Le tourment divin ne s'apaise que lorsque son propre *shâhid*, son propre témoin-de-contemplation, s'identifie à lui-même, ne fait qu'un avec lui-même. Alors est réalisé le *tawhîd* ésotérique. Un chapitre tel que le chapitre xxx du *Jasmin* donne, dans sa concision, une signification extraordinaire à la description du triple mode de vision des contemplatifs: vision préexistencielle des Esprits qui se sont mutuellement contemplés dans la prééternité; — vision à laquelle tous ont aspiré sur terre, en s'efforçant de reproduire eux-mêmes l'expérience attestée dans le témoignage prophétique: «J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes», témoignage qui résout l'antinomie du *tashbîh* et du *ta'tîl*, de la transcendance et de l'immanence, en investissant le *shâhid* de sa fonction théophanique; — vision enfin dans le «palais de la surexistence mystique», quand Majnûn est devenu le «miroir de Dieu», c'est-à-dire quand il est lui-même le *shâhid* dans la contemplation duquel c'est Dieu qui se contemple soi-même. Alors ce n'est plus la vision qui est cause de l'amour. C'est l'amour qui *fait voir*: la vision est en proportion de l'amour.

Que l'on reprenne l'anecdote du visage voilé, telle qu'elle est rapportée dans la biographie d'Ibn Dâwûd, pour la comparer avec celle qui est rapportée par Ahmad Ghazzâlî et par 'Attâr, chez qui elle comporte cette différence essentielle: si l'aimé s'est contemplé

behân, c'est précisément l'idée de l'anthropomorphose divine, la héophanie dans la beauté créaturelle, qui seule permet d'éviter le double piège du *tashbîh* et du *ta'tîl*, de l'assimilation et de la réduction à une abstraction, double piège qui est le cauchemar de tous les théologiens orthodoxes de l'Islam. Que cette idée rejoigne en ses racines et fondements l'imâmologie shî'ite, c'est ce qu'il faut se borner à suggérer ici. Dans certaines pages de ce *Jasmin* qui, à maintes reprises, atteint à une concision fulgurante, Rûzbehân s'adressant à l'être de beauté qui est la dédicataire du livre, reconnaît la situation paradoxale : s'attacher à la contempler, elle, passera pour *tashbîh*, mais s'en détourner ne serait que *ta'tîl*[20]. Seul l'amour humain passe entre les deux abîmes, et il conduit à les franchir lorsqu'il prend conscience que cette forme de beauté qui l'aimante, est précisément la forme théophanique par excellence.

C'est pourquoi Rûzbehân s'adressant à l'aimée, lui déclare que sans le pont de son amour il est impossible de franchir le fleuve torrentueux (le Jayhûn) du *tawhîd*. Tout le sens du *Jasmin* est de conduire l'amour de sa forme humaine à sa forme divine, de sorte qu'il soit l'initiateur au *tawhîd* ésotérique, c'est-à-dire à ce *tawhîd* dont le secret est la tri-unité néoplatonicienne de l'amour, de l'amant et de l'aimé. Parce que l'amour humain est ce pont débouchant sur l'horizon paradisiaque de l'amour célestiel, la religion rûzbehânienne de l'amour postule le sens prophétique de la beauté et développe toute une prophétologie de la beauté. Elle distinguera (chap. VIII) ceux des soufis, les pieux dévôts *(zohhâd)*, dont les prémices spirituelles sont restées étrangères à l'amour humain, et ceux pour qui l'expérience de l'amour humain fut l'entrée dans la Voie. Ce sont ces derniers que nous désignons en propre ici, à l'appui de la distinction fondamentale de Rûzbehân, comme *fidèles d'amour* ; la conjonction en leur personne de la double forme de l'amour, amour humain *('ishq insânî)* et amour divin *('ishq rabbânî)*, produit chez eux, comme dans la langue persane de Rûzbehân, un *dolce stil nuovo* comparable à celui des *fedeli d'amore*. Leur progression sur la voie conduisant de l'amour humain à l'amour célestiel ne consiste pas en un transfert de l'amour d'un objet à un autre (Dieu n'est pas un

---

20. Cf. par exemple *Jasmin*, chap. XXVI, § 251.

bien le platonicien Ibn Dâwûd que le polygraphe Jâhiz et que le néo-hanbalite Ibn Qayyim, c'est le *tashbîh*, une assimilation de Dieu à l'homme qui compromette radicalement la transcendance du monothéisme abstrait. Ce qu'ils pressentent très bien, c'est que la religion d'amour ne peut s'adresser à un être sans forme ni figure; comme il doit y avoir une conformité, une homogénéité, entre la forme de l'apparition divine, de la théophanie *(tajallî)*, et la forme de celui à qui elle apparaît, ils s'alarment devant une récurrence d'individuations divines mettant en péril le concept de l'Unique tel que le pose le *tawhîd* exotérique du commun. La voie de l'amour humain est pour eux une voie sans issue divine, sans émergence; pour Rûzbehân elle *est* cette émergence. Et c'est la conception par laquelle sa spiritualité va se différencier de celle des soufis qui l'ont précédé, y compris de ceux-là même qui avaient admis que l'*Eros* pût se rapporter à Dieu et dont les noms seront commémorés dans le prologue du *Jasmin*. Car ce qu'en général ces soufis avaient admis, c'est que le parfait amour 'odhrite fût le modèle de l'amour éprouvé pour Dieu. C'est en ces termes mêmes qu'Ibn Dâwûd, lui aussi, fait allusion à ces adeptes du soufisme[19]. Alors l'amant 'odhrite (dans sa soumission à l'aimé, son renoncement à soi-même, son oubli de tout ce qui est autre que l'aimé, sa dévotion sacrifiant jusqu'à sa vie) est considéré et proposé comme le modèle de l'amant mystique dont l'amour s'adresse à Dieu, voire comme un vivant reproche dans le cas où celui-ci ne serait pas capable d'en accomplir autant pour son Dieu. Tout se passe alors comme si le passage de l'amour humain à l'amour divin consistait en un transfert de l'amour d'un *objet* à un autre *objet*.

La dialectique d'amour, le pèlerinage intérieur de Rûzbehân, répond à un effort beaucoup plus subtil, à un approfondissement extraordinaire et unique de la forme humaine de l'amour. L'attitude négative d'Ibn Dâwûd à l'égard de *H*allâj, le refus de certains soufis de rapporter l'*Eros* à Dieu, la gêne éprouvée devant l'idée de la création de l'être humain «à l'image de Sa propre Forme» *('alà mithâl sûratihi)*, tout cela traduit la crainte, la hantise, que le créaturel, le *tashbîh*, ne compromette la transcendance. Or, chez un Rûz-

19. *Kitâb al-Zahra*, éd. Nykl, p. 18.

Alors il se voila et monta à cheval pour rejoindre Ibn Dâwûd. Quand celui-ci le vit arriver ainsi, le visage voilé, il craignit qu'un accident ne lui fût survenu et il lui cria : Qu'est-il arrivé? L'adolescent de répondre : Je viens de voir mon visage dans un miroir, (si beau que) je l'ai voilé pour que personne d'autre ne le vît avant toi. Alors Mohammad ibn Dâwûd s'évanouit.» Ou sous cette forme, racontée à la première personne par Ibn Jâmi' lui-même (chez le khalife al-Motaqqî bi'llâh) : «J'allai au hammâm. Lorsque je sortis, je me regardai dans un miroir et trouvai mon visage plus beau que d'habitude. Alors je le couvris ; je fis serment que personne ne le verrait avant Ibn Dâwûd et me rendis en hâte chez lui. Il dévoila mon visage, se réjouit et proféra : Gloire à Celui qui l'a créé et formé, — ajoutant ce verset : C'est Lui qui vous forme dans le sein de vos mères comme il Lui plaît (3/4)[17]».

Or, ce sont d'autres versets qorâniques qui sous-tendent, chez Rûzbehân, d'un bout à l'autre du livre du *Jasmin*, la contemplation de la beauté humaine. Ce sont les versets et les hadîth sur lesquels se fonde l'idée de l'anthropomorphose divine au *malakût*, le mystère de la théophanie primordiale : Dieu se révélant à soi-même dans la Forme adamique, l'Anthropos céleste évoqué dans la prééternité, et qui *est* son Image, une personne qui *est* Lui-même. Le motif rend toutes ses sonorités dans les vers de *H*allâj sur lesquels clôture le finale du *Jasmin* («Gloire à Celui qui manifesta son humanité comme mystère de gloire de sa divinité radieuse...»)[18]. Mais si Rûzbehân est ici l'interprète et, plus encore, l'amplificateur de *H*allâj, précisément le lien établi et fondé ainsi entre l'amour humain et l'amour divin, Ibn Dâwûd ne pouvait l'admettre, et c'est ce qui lui fit prendre délibérément parti contre *H*allâj.

Les dernières paroles d'Ibn Dâwûd et le dernier chapitre du *Jasmin* de Rûzbehân annoncent les comportements tout différents auxquels sont conduits respectivement ces deux «platoniciens» de l'Islam à l'égard de la religion prophétique, et nous sommes très loin encore d'avoir dégagé tout l'enseignement inclus là même. Mais à très grands traits l'on voudrait dire ceci : ce que redoutent aussi

17. Voir le double texte in *Recueil*, p. 240.

18. Cf. *T*awâsîn, p. 130, et ici même texte persan du *Jasmin* p. 148.

souffre jusqu'à en mourir, comme Jamîl, comme Ibn Dâwûd lui-même, ainsi qu'en témoigne le récit de son ami Naftûyeh (Naftawayh) qui le visita à ses derniers moments : «Comment te sens-tu ? — L'amour de qui tu sais m'a mis où tu me vois. — Je lui dis : Qui t'a si longtemps empêché de le satisfaire, alors que tu le pouvais ? — Il me répondit : La satisfaction de l'amour a deux aspects. L'un est la contemplation permise (*nazar mobâh*), l'autre la jouissance interdite. La première m'a mis dans l'état que tu vois. Quant à la seconde, m'en a préservé le propos que m'a rapporté mon père d'après le Prophète : Celui qui aime, garde son secret, reste chaste et patiente, à celui-là Dieu pardonne et le fait entrer dans le paradis[16]».

Aucun des éléments figurant dans cette page ne manquera chez Rûzbehân : conjonction du témoignage prophétique et de l'assertion platonicienne de la préexistence des âmes, allusions répétées à la qualité de témoin véridique (*shahîd*, «martyr») dont est investi le parfait amant décrit dans le célèbre hadîth et ses variantes[16a]. En revanche, la signification, le «sens ésotérique» de l'amour et de la contemplation d'un être de beauté, manquent là où est absent le thème dominateur de la théophanie. A cause de cette absence, l'amour, l'*Eros*, ne peut assumer cette fonction initiatrice essentielle dont l'investit la spiritualité de Rûzbehân. Il y aura alors à méditer comparativement les derniers moments d'Ibn Dâwûd et les dernières paroles de Rûzbehân, au cours de sa dernière maladie (on les lira plus loin, § 3) ; celles-ci illustrent toute la différence entre le pur amour 'odhrite et l'amour vécu par Rûzbehân comme une initiation théophanique.

De ce dont il s'agit, une anecdote célèbre concernant Ibn Dâwûd nous instruit allusivement. Elle nous est conservée sous une double forme : «Un jour Mo*h*ammad ibn Jâmi' était allé au hammâm ; après s'être fait masser le visage, il prit un miroir et s'y contempla.

---

16. Cf. le texte in *Recueil*, pp. 239-240 ; tout ce récit est également reproduit par Khwânsârî, Raw*d*ât, p. 276.

16a. Et qui forme le thème du livre de 'Alâoddîn Abû 'Abdallah Mogholtâ'î (ob. 762) «en souvenir des fidèles d'amour qui ont rendu le vrai Témoignage» (الواضح المبين فى ذكر من استشهد من المحبين .) Cf. Otto Spies : Mughaltai's biographical dictionary of the martyrs of love (Bonner Or. stud., 18) 1936.

symbole», — corrigée ainsi : «Tout l'éphémère *n*'est *rien de moins que* symbole». C'est pourquoi aussi l'apparition d'un visage de beauté marquera une annonciation bien différente pour un Ibn Dâwûd et pour un Rûzbehân. L'un en est mort. L'autre en a vécu.

En vue de comparaisons à venir entre les issues différentes auxquelles sont respectivement conduits les platoniciens de l'Islam, il semble tout indiqué de remémorer ici la séquence d'une page capitale de l'œuvre d'Ibn Dâwûd. C'est tout d'abord la sentence prophétique, le hadîth transmis par l'intermédiaire de 'A'isha[14] : «Les esprits sont des cohortes enrôlées ; ceux d'entre eux qui se reconnaissent, nouent amitié ; ceux qui ne se reconnaissent pas, se traitent en ennemis». Au propos du Prophète, s'enchaîne une évocation du mythe platonicien du *Banquet* : «Certains adeptes de la philosophie ont pensé que Dieu — exaltée soit sa Gloire — créa chaque esprit de forme ronde, à la façon d'une sphère, et qu'ensuite il le scinda en deux parts, plaçant chaque moitié dans un corps. Chaque fois qu'un corps rencontre celui dans lequel a été placée l'autre moitié de l'esprit qui a été scindée de la sienne et ne formait avec elle qu'un seul tout, un amour mutuel éclôt entre les deux personnes en raison de leur affinité prééternelle. C'est ainsi que se situent à l'égard les unes des autres les affections éprouvées par les humains, en fonction de la sympathie mutuelle de leurs natures». Enfin, illustrant le mythe platonicien, ces beaux vers de Jamîl, le parfait amant 'odhrite, attestant l'éternité du pacte qui le lie à Bothayna, son aimée :

> L'amour a enchaîné mon esprit à son esprit avant que nous fussions créés
> Et même avant notre sevrage, même dans le berceau ;
> Et il crût, comme nous croissions, sans cesse grandissant.
> Et rien, lorsque nous serons morts, ne viendra briser notre pacte ;
> Mais survivant à tout, c'est lui qui nous rendra visite,
> Dans l'ombre de la tombe et jusque sous sa dalle[15].

«... Et l'on rapporte de Platon qu'il a dit : Je ne comprends pas ce qu'est l'amour, mais je sais que c'est une folie divine *(jonûn ilâhî)* qui n'est ni à louer ni à blâmer.»

Folie divine, emprise d'un dieu, d'un idéal de beauté dont on

14. Cf. *Kitâb al-Zahra,* éd. A. R. Nykl, pp. 14-15 Sur ce même hadîth chez Rûzbehân, cf. note précédente, et index du présent livre, ad loc. (*Errata* : supra n. 8, lire *K. al-Zahrah* ; n. 9, intervertir : *Zohra* (Vénus), *Zahra* (fleur). On s'excuse).

15. Traduction de ces vers de Jamîl in Massignon, *Passion*, p. 177.

choisi et chaste par excellence, chez lequel «on mourait quand on aimait»; — conforme au destin du parfait amant 'odhrite, Jamîl, qui mourut «sans avoir jamais porté la main pour le mal» sur Bothayna, sa bien-aimée[12].

On trouvera dans le présent livre de Rûzbehân le mythe platonicien de la préexistence des âmes, référé à la sentence du Prophète qui, elle, l'affirme non point mythiquement mais explicitement (et la croyance à cette préexistence est communément professée par le shî'isme). A deux reprises principalement: une première fois, pour suggérer que la contemplation mutuelle des «Ésprits-saints» des humains dans leur condition préterrestre, est la cause de leur reconnaissance mutuelle ici-bas; une seconde fois, dans un contexte décrivant le triple mode de vision des contemplatifs[13], où précisément le théophanisme de Rûzbehân éclôt en une herméneutique du sens prophétique de la Beauté, lequel en revanche reste clos pour le *zâhirisme* que professe Ibn Dâwûd. Là-même s'affirme comme une ambivalence du platonisme en Islam, une double situation possible à l'égard de la religion prophétique. La conjonction qui s'opère par une perception du sens ésotérique, le *bâtin* auquel reconduit le *ta'wîl*, suggère qu'il y a une solidarité essentielle entre l'attitude adoptée devant le phénomène, l'*apparition*, de la beauté, et celle adoptée devant le phénomène, l'*apparence*, du texte révélé. La limite pourtant est instable. Ibn 'Arabî, l'ésotériste et le théophaniste par excellence, appartint aussi au rite *zâhirî*. C'est que deux tendances aux fins apparemment contraires peuvent s'attacher à la sauvegarde du pur exotérique, le *zâhir*: l'une en lui donnant une prépondérance exclusive, l'autre en provoquant la promotion de l'apparence en apparition. Dans ce cas, c'est encore le *bâtin* qui sauvegarde le *zâhir*. De l'une à l'autre tendance, la distance pourrait être marquée par une altération de la célèbre sentence: «Tout l'éphémère *n*'est *que*

12. Massignon, *Passion*, p. 173, et art. 'Udhrî *in* Encyclopédie de l'Islam. Cf. le mémoire récemment traduit de I. J. Kratchkovski, *Die Frühgeschichte der Erzaehlung von Macnûn und Lailâ in der arabischen Literatur*... übersetzt von H. Ritter, *in* Oriens, vol. 8, 1955, n° 1, pp. 1-50.

13. Cf. ici même *Jasmin*, chap. VI, §§ 51-55 et chap. XXX, §§ 267-271; cf. notre *Soufisme de Rûzbehân*, § 6: Le pèlerinage intérieur, thème *d*: la source prééternelle de l'amour.

Ispahânî (ob. 297/909)[8]. De ce livre et de son auteur, auxquels M. Massignon consacra jadis de très belles pages[9], on peut dire qu'ils sont les représentants par excellence de l'idéal d'amour platonique typifié dans l'amour 'odhrite. L'auteur, comme l'indique sa *nisba*, était lui-même d'ascendance iranienne[10]; personnage dont la jeunesse s'auréole d'une délicatesse raffinée, d'une vaste culture, d'une véhémence de passion contenue, son ample rhapsodie, mêlée de vers et de prose, est à la fois le chef-d'œuvre et la Somme de la théorie platonicienne de l'amour en langue arabe. Ce livre «commencé encore sur les nattes de l'école pour son ami Ibn Jâmi', sertit dans un commentaire en prose, visiblement influencé par l'idéalisme platonicien de sources grecques, les vers arabes chantant le pur amour profane des 'Odhrites, avec une grâce juvénile, à peine consciente de soi.[11]» Et le propre destin d'Ibn Dâwûd fut conforme au destin célébré par les poètes d'une tribu idéale de l'Arabie du sud, aux confins du Yémen, le peuple légendaire des Bânû 'Odhra (les «virginalistes»), peuple

8. Dans l'ordre chronologique : 1° Ibn Qayyim al-Jawzîya, *Rawdat al-Mohibbîn wa-nozhat al-moshtâqîn*, Damas 1349 (1930) 2° A Book containing the *risâla* known as *The Dove's Neck-Ring* about love and lovers, composed by Abû Mu*h*ammad 'Ali ibn *H*azm al-Andalusî, translated ... by A. R. Nykl, Paris 1931. 3° *Kitâb al- Zohrah* (The Book of the Flower), the first Half, composed by Abû Mu*h*ammad ibn Abî Solaymân Dâwûd al-Isfahânî, edited by A. R. Nykl in collaboration with Ibrâhîm Tûqân. Chicago 1932.

9. Cf. *La Passion d'al-Hallâj*, Paris 1922, pp. 169-182, où sont traduites avec quelques citations les intitulations des chapitres de l'œuvre. Tandis que M. Massignon avait retenu la lecture «Kitâb al-Zahra» (Livre de la planète Vénus), l'éditeur, A. R. Nykl, a préféré «Kitâb al-Zohra» (Livre de la Fleur).

10. Khwânsârî dans son *Kitâb Rawdât al-Jannât* (ed. lith. Téhéran 1306 h. l., p. 276) a consacré une assez longue notice à Dâwûd Ispahânî, fondateur du rite *zâhirî*, et à son fils Mo*h*. ibn Dâwûd. La notice met particulièrement en relief le contraste de l'idée *zâhiri* avec l'imâmisme et le *ta'wîl* qui est le fondement scripturaire de celui-ci. Elle offre cet intérêt de rechercher les variantes de l'idée *zâhirî*; elle montre, par exemple, que les *Akhbaris*, école de théologiens shî'ites aujourd'hui éteinte en Iran, sont, par leur rejet de l'*ijtihâd*, dans une position également *zâhirî*; en ce sens la désignation de *zâhirî* équivaut à celle de h*ashwi* littéraliste.

11. Massignon, *Recueil de textes*, p. 232.

nous ce dont ils parlaient. Lorsque, par exemple, Abû Shakûr al-Sâlimî (V^e^/XI^e^ s.) rapporte aux Manichéens d'Asie centrale cette adoration de la beauté (*jamâl-parastî*) professée par toute une lignée de soufis, il ne convient pas de récuser ce témoignage à l'aide d'arguments qui confondent tacitement la physique manichéenne de la lumière avec une physique chrétienne de l'incarnation qui a des présuppositions tout autres[7].

La notion de théophanie (*tajallî, zohûr*) est si bien au centre et au fondement du soufisme d'un Rûzbehân, que c'est elle qui résout la situation laissée en suspens, irrésolue et irrésoluble dans les simples termes de l'amour *'odhrite*, d'autant plus que celui-ci reste confronté au dogme officiel qui, par ignorance de la dimension théophanique des êtres, confine à l'agnosticisme. Aussi bien, pour saisir à son origine en Islam le contexte auquel se rattache la doctrine rûzbehânienne de l'amour, convient-il d'évoquer ce thème de l'amour *'odhrite* qui y fut la forme suprême de l'idéal platonique et platonicien. Corollairement, on peut en effet apprécier alors comment le théophanisme de Rûzbehân résout la dissonance, permet à son propre platonisme de franchir la limite où succombe le pur amant *'odhrite*.

C'est avec un remarquable synchronisme que firent leur apparition, il y a une trentaine d'années, trois ouvrages d'une importance capitale pour le problème qui nous occupe ici. Il y eut coup sur coup l'édition de l'ouvrage du néo-hanbalite Ibn Qayyim al-Jawzîya (ob. 751 h.) qui rapporte de précieux témoignages, tout en représentant l'opinion islamique commune, violemment opposée à toute idée d'amour rapporté à Dieu. L'année suivante, paraissait la traduction anglaise du «Collier de la Colombe» d'Ibn *H*azm ; un an plus tard, l'édition princeps du *Kitâb al-Zohra* d'Abû Bakr Mo*h*ammad ibn Dâwûd

7. Une telle confusion nous semble entacher précisément certaines objections opposées de nos jours au témoignage d'Abû Shakûr, cf. H. Ritter, *Das Meer des Seele*, p. 454. Nous comptons y revenir ailleurs. Sur la notion de théophanie, cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris 1958 (abrév. ici = Soufisme d'Ibn 'Arabî), et notre étude citée supra n. 1.

une monographie restée précieuse[6].

L'étude approfondie de ces textes nous permettrait une phénoménologie de l'amour tel que tant d'âmes délicates l'ont vécue en Islam, et sans doute ne le pouvaient vivre que dans les conditions spirituelles offertes par l'Islam. Car, pour ne manquer ni l'originalité ni l'unité du phénomène, il nous faut prendre garde à l'usage de catégories qui s'imposent d'autant plus spontanément à nous, que leurs présuppositions philosophico-théologiques restent inconscientes et tacites par la force de l'habitude. Opposer d'emblée, par exemple, amour profane et amour mystique ou divin, c'est préjuger de ce qui est en cause. C'est retenir comme un *a priori* et comme définitive une situation déterminée de la «conscience malheureuse» · le sentiment du péché, la culpabilité de l'Eros, la beauté humaine éprouvée et redoutée comme un piège diabolique etc. Toutes formes d'un ascétisme radicalement étranger à un Rûzbehân.

Le soufi n'est pas un pécheur; c'est un exilé. Sa dialectique de l'amour s'exprime dans la gradation et le passage de l'amour inauthentique ou figuré (*'ishq majâzî*) à l'amour au sens vrai (*'ishq haqîqî*). Mais ce passage ne consiste pas à se transférer d'un *objet* à un autre. La beauté humaine est pour lui la théophanie par excellence. Avec une insistance frappante, Rûzbehân, au cours du présent livre, récuse toute confusion entre *tajallî*, théophanie, et *holûl*, incarnation ; la distinction, non moins fondamentale chez Ibn 'Arabî, a d'extrêmes conséquences. Il peut se faire que, pour des raisons diamétralement opposées, *foqahâ'* et interprètes chrétiens tendent à lui imputer la confusion qu'il récuse. Mais à la commettre, on s'interdit de comprendre, de *voir* la *vision* de Rûzbehân. Corollairement, la même négligence théologique empêchera de valoriser le témoignage d'hommes qui savaient peut-être mieux que

---

6. Cf. H. Ritter, *Philologika VII*. Arabische Schriften über die profane und die mystische Liebe (Der Islam XXI, 1, 1933, pp. 84-109). Ce thème a été traité depuis lors avec ampleur par le même auteur, dans son livre *Das Meer der Seele* : Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn 'Attâr, Leiden 1955. A l'abondante bibliographie donnée dans cet ouvrage, ajoutons le vol. 2 de la «Bibliothèque Iranienne» (Sohrawardî) ainsi que les vol. 4 et 5 (Avicenne) dont maintes pages touchent au problème traité ici.

est restée jusqu'ici inédite, conservée en manuscrits peu nombreux, attendant, comme beaucoup d'autres, que des soins pieux viennent l'arracher au silence. Nous avons entrepris cette tâche, mon ami le professeur M. Mo'in et moi-même, avec la conviction que cette œuvre de premier plan[5] représente un moment capital pour le soufisme iranien. Quiconque aura médité page par page le présent livre édité ici, savouré son lexique et apprécié l'innovation que Rûzbehân introduit dans les relations de l'amour humain et de l'amour divin, y trouvera d'emblée une initiation au lexique et aux intentions de cet autre shîrâzî célèbre, le grand poète mystique Hâfez. D'autant plus vaines lui apparaîtront peut-être alors les discussions théoriques auxquelles on s'est complu jadis en Occident, pour savoir s'il convenait de l'entendre en un sens littéral ou en un sens spirituel, et d'autant mieux fondée la manière dont le *Dîwân* de Hâfez a été traditionnellement lu et pratiqué, jusqu'à nos jours, par les soufis iraniens.

L'œuvre et la doctrine de Rûzbehân trouvent leur contexte spirituel parmi les multiples témoignages et écrits où s'est affirmée en Islam, à l'encontre des plus violentes oppositions des docteurs de la Loi, la religion mystique du pur amour. La question fondamentale, l'option décisive, qui se trouve alors posée et que rappelle explicitement le prologue du présent livre, est celle de savoir s'il convient de rapporter à Dieu, d'une manière et en un sens quelconque, une terminologie empruntée à l'*Eros*. Répondre par l'affirmative, c'est inévitablement ébranler, d'une manière ou d'une autre, le monothéisme abstrait professé par les docteurs de la Loi et leur conception de la divinité. Une mystique d'amour nuptial (celle qui se traduit chez Rûzbehân, par exemple, dans l'évocation répétée de la «Fiancée éternelle») ne peut être contenue dans les limites de la religion sociale ou socialisée. Pour ressaisir le contexte de la doctrine de Rûzbehân, il faut donc avoir présent à l'esprit l'ensemble des témoignages de cette mystique d'amour dont Hellmut Ritter, à la suite de ses recherches dans les fonds manuscrits des bibliothèques d'Istanbul, avait été amené à grouper un certain nombre dans

5. Pour la partie arabe de l'œuvre, cf. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* I, 526 ss., Suppl. I, 734 ss.

rons ici même[1], où nous ne pouvons qu'insister sur quelques contextes et un certain nombre de données bio-bibliographiques essentielles.

Nous aurons occasion de rappeler plus loin comment W. Ivanow, le pionnier des études ismaéliennes, nous a précédés au tombeau de Rûzbehân à Shîrâz. Mais c'est principalement aux travaux de M. Louis Massignon que notre attention doit d'avoir été appelée sur l'importance insigne du grand maître soufi de Shîrâz. Ses propres recherches pour reconstituer le *Kitâb al-Tawâsîn* d'al-*H*allâj[2], trouvèrent une aide inappréciable dans la traduction et le commentaire que Rûzbehân en insère dans son *Sharh al-Shathîyât*, ouvrage qui est un remaniement total et une amplification en langue persane du *Mantiq al-asrâr* que Rûzbehân avait primitivement rédigé en arabe, et qui est une véritable Somme du soufisme de son temps (cf. infra chap. II). Dans deux ouvrages publiés postérieurement, M. Massignon a fait figurer quelques brefs fragments des œuvres de Rûzbehân[3], et plus récemment a consacré à sa vie et à son œuvre une monographie concise[4].

Hormis ces fragments et les éditions orientales du *Tafsîr* et de la *Risâla-ye Qodsîya* (signalées infra chap. II), l'œuvre de Rûzbehân

---

1. Cf. *Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz* (Eranos-Jahrbuch XXVII). Zürich, Rhein-Verlag (printemps 1959). On y trouvera d'assez longs passages traduits du «Livre de l'Ennuagement», du Journal spirituel (*Kashf al-asrâr*), du présent «Livre du Jasmin», de la *Risâla-ye Qodsîya* (abrév. ici = Soufisme de Rûzbehân).

2. Cf. *Kitâb al-Tawâsîn*... Texte arabe publié ... avec la version persane d[e Rûzbehân] al-Baqlî ... par L. Massignon. Paris, 1913.

3. Cf. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2e éd., Paris 1954, où l'on trouve, dans l'appendice recueillant les textes hallâjiens, quelques citations et fragments de Rûzbehân : 1° pp. 413-418, cit. de son *Tafsîr*; 2° pp. 419-426, fragments extraits des *Shathîyât*; 3° pp. 445-446, cit. du *Mantiq al-asrâr* (cf. infra chap. II). Dans le *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929, pp. 113-114 deux fragments et liste abrégée des œuvres de Rûzbehân.

4. Cf. *La vie et les œuvres de Rûzbehân Baqlî*, in Studia orientalia Joanni Pedersen septuagenario... a collegis discipulis amicis dicata. Hauniae 1953, pp. 275-288 (Abrév. ici = Vie et œuvres de R. B.).

«colloques» entre Orient et Occident, ces colloques semblent condamnés soit à tourner autour d'un petit nombre de questions toujours semblables, soit à rester à la surface des choses, les profondeurs ne pouvant être atteintes que par une connaissance directe pour laquelle les instruments nous font cruellement défaut. La figure et l'œuvre de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz nous apparaissent comme étant, au premier chef, à compter parmi celles dont la divulgation et l'étude s'imposent avec urgence, si nous voulons progresser dans la connaissance du soufisme. Sans cette connaissance, il nous est impossible de pressentir quelles formes multiples a revêtues, quelles exigences a satisfaites, cette suprême attestation de l'expérience spirituelle en Islam, et comment elle se situe par rapport à la religion officielle, à l'orthodoxie légalitaire; et partant, impossible d'envisager dans leur plénitude les problèmes posés par l'avenir. Sans doute, le contraste du soufisme avec les positions et propositions de l'«actualité» est si violent, que nos amis orientaux, héritiers de sa tradition, semblent en éprouver parfois comme un certain «complexe». Mais il serait paradoxal que cette forme par excellence de la pure intériorité religieuse renonçât à *être*, au moment où sa signification devient peut-être urgente. L'œuvre de Rûzbehân est aussi par excellence au nombre de celles qui nous conduisent à une compréhension directe de la spiritualité iranienne: comment celle-ci, dans son aspiration à la pure intériorité religieuse, assuma un rôle prépondérant dans la différenciation interne de la religion islamique. Devant la confusion plus ou moins volontairement commise et entretenue, tendant à identifier le concept religieux de l'Islam avec quelque concept ethnique ou racial, il est précieux que l'originalité du soufisme iranien en atteste justement le pluralisme des virtualités spirituelles, irréductible à toute uniformisation et socialisation du concept religieux.

La restauration de l'œuvre de Rûzbehân que l'on se propose ici dans la «Bibliothèque Iranienne», n'a trouvé la voie frayée que par quelques chercheurs. D'une importance inappréciable pour l'histoire du soufisme, l'interprétation de cette œuvre nécessitera encore beaucoup de travail. Le propos de la présente introduction, nécessairement limité, ne peut être ni d'analyser la doctrine spirituelle de Rûzbehân, ni même d'en présenter les aspects majeurs. Il nous a été possible d'en donner ailleurs une esquisse à laquelle nous réfé-

RUZBEHAN BAQLI DE SHIRAZ
522/1128 — 606/1209

INTRODUCTION

I

POUR LA BIOGRAPHIE DE RUZBEHAN

1. *Quelques contextes spirituels.*

Les études concernant le soufisme ne progressent que lentement. Sans doute y a-t-il à cela deux raisons principales dont les conséquences se conjuguent : les difficultés d'accès aux sources, dispersées le plus souvent dans les bibliothèques et les collections orientales, et le petit nombre de chercheurs spécialisés dans un domaine où non plus qu'en un autre il n'est possible d'improviser ni de s'improviser, sans faire déchoir l'objet même de la recherche. Ceux que leurs études ont mis sur la voie de cette expérience humaine, profonde et subtile entre toutes, savent combien de textes attendent encore d'être mis au jour, combien de grandes figures spirituelles attendent leur interprète. Et dans cette attente, il y a presque de la témérité à traiter de soufisme. Il serait puéril d'évaluer la signification, le degré de *présence* d'un maître du soufisme, à la seule mesure de la connaissance plus ou moins courante que l'on peut en avoir en Occident. Un maître comme Soltân 'Alî Shâh (ob. 1327 h. l./1909), par exemple, dont l'enseignement a marqué plusieurs générations de derviches iraniens appartenant à toutes les classes de la société, et dont l'œuvre considérable est encore lue aujourd'hui couramment en Iran, est resté presque totalement inconnu jusqu'ici en Occident.

Aussi, quelle que soit la bonne volonté qui fait se multiplier les

La première édition de cet ouvrage, parue en 1958,
a été publiée par

– Le Département d'Iranologie de l'Institut Franco- Iranien
et
– L'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de Paris

2è édition Téhéran Editions Manoutcheri 1981

2è Réédition anastatique

EDITIONS MANOUTCHERI

TEHERAN

Tel : 316218

1987

RUZBEHAN BAQLI SHIRAZI
(522/1128 - 606/1209)

LE JASMIN DES FIDÈLES D'AMOUR

(Kitâb-e 'Abhar al-'âshiqîn)

Traité de soufisme en persan
publié avec une double introduction
et la traduction du chapitre premier

par

Henry CORBIN et *Moh. MO'IN*

Six planches hors-texte

TEHERAN

Institut Français de Recherche en IRAN | Editions MANOUTCHERI

1987

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE
Dir. Henry CORBIN
(1905-1978)

Publiée par
l'INSTITUT FRANCAIS DE RECHERCHE EN IRAN
BP.15 815 3495 Téhéran, Iran
Université de Paris III, 13 rue de Santeuil Paris 5°

Diffuseur exclusif hors d'Iran :
LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT, J.MAISONNEUVE
11, rue Saint Sulpice 75005 Paris.

VOL.8.

La première édition de cet ouvrage a été publiée en 1958 par le Département d'Iranologie de l'Institut Franco-iranien, et l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de Paris.

Deuxième édition, Téhéran, éditions Manoucheri, 1981.

Troisième édition

EDITIONS MANOUCHERI

avenue Jomhuri Eslami
Téhéran, Iran.

1987

TEHERAN
Editions Manoucheri

PARIS
Institut Français
de Recherche en Iran

Le Jasmin des Fidèles d'amour

Kitâb-e 'Abhar al-'âshiqîn